MARIO VARGAS LLOSA

CHEMAREA TRIBULUI

Traducere din spaniolă de
TUDORA ȘANDRU MEHEDINȚI

MARIO VARGAS LLOSA
LA LLAMADA DE LA TRIBU
© Mario Vargas Llosa, 2018
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2019, pentru prezenta versiune românească (ediţia digitală)

ISBN: 978-606-779-617-9 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021.311.23.30

Lui Gerardo Bongiovanni,
promotor al ideilor liberale și prieten fidel

Chemarea tribului

N-aș fi scris niciodată această carte dacă n-aș fi citit, acum mai bine de douăzeci de ani, *To the Finland Station* de Edmund Wilson. Acest eseu fascinant înfățișează evoluția ideii de socialism din momentul în care istoricul francez Jules Michelet, intrigat de un citat, s-a apucat să învețe italiana pentru a-l citi pe Giambattista Vico, până la sosirea lui Lenin în Gara Finlanda, la Sankt Petersburg, la 3 aprilie 1917, pentru a conduce Revoluția Rusă. Mi-a venit atunci ideea unei cărți care să facă pentru liberalism ceea ce criticul nord-american făcuse pentru socialism: un eseu care, pornind de la nașterea lui Adam Smith în 1723, în orășelul scoțian Kirkcaldy, să relateze evoluția ideilor liberale prin vocea principalilor săi exponenți, și evenimentele istorice și sociale care le-au făcut să se răspândească în lume. Deși departe de acel model, aceasta este originea îndepărtată a cărții *Chemarea tribului*.

Cu toate că nu pare, este vorba de o carte autobiografică. Descrie propria mea istorie intelectuală și politică, parcursul pe care l-am străbătut, de la tinerețea impregnată de marxism și de existențialismul lui Sartre, la liberalismul maturității mele, trecând prin revalorizarea democrației, la care mi-au fost de ajutor lecturile din scriitori ca Albert Camus, George Orwell și Arthur Koestler. M-au împins apoi spre liberalism anumite experiențe politice și, mai cu seamă, ideile celor șapte autori cărora le sunt dedicate aceste pagini: Adam Smith, José Ortega y Gasset, Friedrich von Hayek, Karl Popper, Isaiah Berlin, Raymond Aron și Jean-François Revel.

Am descoperit politica la doisprezece ani, în octombrie 1948, când lovitura militară din Peru a generalului Manuel Apolinario Odría l-a dat jos pe președintele José Luis Bustamante y Rivero, rudă a familiei mele dinspre partea mamei. Cred că în cursul celor opt ani ai regimului lui Odría s-a născut ura mea față de dictatorii de orice tip – una dintre puținele constante ale comportamentului meu politic. Am devenit însă conștient de problema socială – adică de faptul că Peru era o țară copleșită de nedreptăți, unde o

minoritate de privilegiaţi exploata în mod abuziv imensa majoritate – abia în 1952, când am citit *Out of the Night* de Jan Valtin, în ultima clasă de liceu. Această carte m-a făcut să-mi contrariez familia, care dorea să intru la Universitatea Catolică – pe atunci a copiilor de bani gata –, înscriindu-mă la Universidad de San Marcos, universitate publică, populară şi nesupusă dictaturii militare, unde, eram sigur, mă voi putea afilia partidului comunist. Când am intrat la San Marcos, în 1953, urmând Literele şi Dreptul, represiunea regimului lui Odría dusese aproape la dispariţia acestuia, întemniţându-i, omorându-i sau trimiţându-i în exil conducătorii; partidul încerca pe atunci să se reclădească prin acţiunea Grupului Cahuide, în cadrul căruia am militat un an de zile.

Acolo am avut parte de primele mele lecţii de marxism, în grupuri de studiu clandestine, unde îi citeam pe José Carlos Mariátegui, Georges Politzer, Marx, Engels, Lenin, şi purtam discuţii înfierbântate despre realismul socialist şi despre stângism, „boala copilăriei comunismului“. Marea mea admiraţie faţă de Sartre, pe care îl citeam cu devoţiune, mă apăra împotriva dogmei – comunişti peruani din perioada aceea eram „puţini, dar foarte sectari“, cum spunea Salvador Garmendia – şi mă determina să susţin, în celula mea, teza lui Sartre, care credea în materialismul istoric şi în lupta de clasă, dar nu şi în materialismul dialectic, ceea ce l-a făcut pe tovarăşul meu Félix Arias Schreiber să mă califice, într-una dintre discuţiile acelea, drept „fiinţă subumană“.

M-am distanţat de Grupul Cahuide la sfârşitul anului 1954, dar am continuat să fiu, cred, socialist, cel puţin prin lecturile mele, credinţă care, mai târziu, odată cu lupta lui Fidel Castro şi a bărboşilor lui din Sierra Maestra şi cu victoria Revoluţiei cubaneze, în zilele de la sfârşitul lui 1958, avea să se întărească puternic. Pentru generaţia mea, şi nu numai în America Latină, ceea ce s-a întâmplat în Cuba a fost hotărâtor, marcând pe plan ideologic un înainte şi un după. Asemeni mie, mulţi am văzut în epopeea fidelistă nu numai o aventură eroică şi generoasă a unor luptători idealişti, care voiau să pună capăt unei dictaturi corupte ca aceea a lui Batista, ci şi un socialism care nu era sectar, permiţând critica, diversitatea şi chiar disidenţa. Aşa credeam mulţi şi asta a făcut ca Revoluţia cubaneză să aibă în primii săi ani o susţinere atât de mare în lumea întreagă.

În noiembre 1962, mă aflam în Mexic, trimis de Radioteleviziunea franceză, unde lucram ca ziarist, pentru a relata despre expoziţia pe care Franţa o organizase la Pădurea Chapultepec, când a izbucnit Criza rachetelor din Cuba. Am fost trimis să acopăr ştirea şi m-am dus la Havana cu ultimul avion al companiei *Cubana de Aviación* care a plecat din Mexic înainte de embargo. Cuba cunoştea o mobilizare generalizată, temându-se de debarcarea iminentă a forţelor infanteriei marine americane. Spectacolul era impresionant. Pe Malecón[1], micile tunuri antiaeriene, numite *bocachicas* („guriţe“), erau manevrate de tineri aproape copii, care aşteptau fără să tragă zborurile razante ale avioanelor de vânătoare *Sabres* nord-americane, iar radioul şi televiziunea dădeau instrucţiuni populaţiei referitor la ce trebuiau să facă atunci când vor începe bombardamentele. Se trăia ceva care îmi aducea aminte de emoţia şi entuziasmul unui popor liber şi plin de speranţă descris de Orwell în *Omagiu Cataloniei*, când a sosit la Barcelona ca voluntar, la începutul Războiului Civil Spaniol. Mişcat până în adâncul sufletului de ceea ce mi se părea că întruchipează socialismul în libertate, am stat la o coadă lungă ca să donez sânge şi, graţie fostului meu coleg de la Universitatea din Madrid Ambrosio Fornet şi peruanei Hilda Gadea – care îl cunoscuse pe Che Guevara în Guatemala lui Jacobo Árbenz şi se căsătorise cu el în Mexic, având împreună o fată –, am întâlnit mulţi scriitori cubanezi legaţi de *Casa de las Américas* şi pe preşedinta acesteia, Haydée Santamaría, cu care am stat puţin de vorbă. Când am plecat, după câteva săptămâni, tinerii cântau pe străzile Havanei *„Nikita, mariquita, lo que se da, no se quita“*[2] pentru că liderul sovietic acceptase ultimatumul lui Kennedy şi retrăsese rachetele din insulă. Doar mai târziu avea să se afle că, în cadrul acestui acord secret, se pare că John Kennedy i-a promis lui Hruşciov că, în schimbul acelei retrageri, Statele Unite nu vor invada Cuba şi vor retrage rachetele *Jupiter* din Turcia.

Identificarea mea cu Revoluţia cubaneză a durat o bună bucată de timp în anii şaizeci, răstimp în care am fost în Cuba de cinci ori, ca membru într-un Consiliu Internaţional al Scriitorilor de la *Casa de las Américas*, şi am apărat-o prin manifeste, articole şi acţiuni publice, atât în Franţa, unde trăiam, cât şi în America Latină, unde mă duceam cu o anumită frecvenţă. În aceşti ani mi-am reluat lecturile marxiste, nu numai cărţile clasicilor, ci şi

cele ale scriitorilor identificaţi cu partidul comunist sau apropiaţi ai acestuia, ca Georg Lukács, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann, Frantz Fanon, Régis Debray, Che Guevara şi chiar ultraortodoxul Louis Althusser, profesor la École Normale, care a înnebunit şi şi-a omorât nevasta. Totuşi, îmi amintesc că, în anii mei de la Paris, cumpăram, o dată pe săptămână, pe ascuns, ziarul proscris al stângii, *Le Figaro*, pentru a citi articolul lui Raymond Aron, ale cărui analize pătrunzătoare cu privire la actualitate mă stinghereau şi, în acelaşi timp, mă seduceau.

M-au îndepărtat de marxism mai multe experienţe de la sfârşitul anilor şaizeci: înfiinţarea în Cuba a acelor UMAP, eufemism care, sub aparenţa Unităţilor Militare de Ajutor pentru Producţie, ascundea lagărele de concentrare unde au fost închişi laolaltă contrarevoluţionari, homosexuali şi delincvenţi de drept comun. Călătoria mea în URSS din 1968, invitat fiind la o comemorare a lui Puşkin, mi-a lăsat un gust amar. Am descoperit acolo că, dacă aş fi fost rus, aş fi fost în această ţară un disident (adică un paria), sau aş fi putrezit în Gulag. Această descoperire aproape că m-a traumatizat. Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty şi *Les Temps Modernes* mă convinseseră că, în pofida a tot ce mergea prost în URSS, aceasta reprezenta progresul şi viitorul, patria în care, cum spunea Paul Éluard într-un poem pe care-l ştiam pe dinafară, „Nu există curve, hoţi şi nici popi“. Existau însă beţivi zăcând pe stradă, sărăcie şi o apatie generalizată; se simţea pretutindeni o claustrofobie colectivă din cauza lipsei de informaţii despre ce se întâmpla chiar acolo, precum şi în restul lumii. Era de-ajuns să te uiţi în jur pentru a afla că, deşi dispăruseră diferenţele de clasă în funcţie de bani, în URSS inegalităţile erau enorme şi existau exclusiv în funcţie de putere. L-am întrebat pe un rus vorbăreţ: „Cine sunt cei mai privilegiaţi aici?“ Mi-a răspuns: „Scriitorii obedienţi. Au *dacea* ca să-şi petreacă vacanţele şi pot călători în străinătate. Asta îi plasează undeva foarte sus faţă de bărbaţii şi femeile de rând. Nu se poate cere mai mult!“ Puteam oare să apăr acest model de societate, cum făcusem până atunci, ştiind acum că pentru mine s-ar fi dovedit imposibil? Şi a mai avut un rol important decepţia pe care mi-a provocat-o însuşi Sartre în ziua în care am citit în *Le Monde* un interviu pe care i-l lua Madeleine Chapsal, unde declara că înţelege faptul că scriitorii africani renunţau la literatură pentru a face mai

întâi revoluția și a clădi o țară unde aceasta să fie posibilă. Mai spunea și că, în fața unui copil care moare de foame, „*La Nausée* ne fait pas le poids“ („*Greața* nu-i de nici un folos“). M-am simțit aproape înjunghiat pe la spate. Cum putea afirma așa ceva cel care ne făcuse să credem că scrisul e o formă de acțiune, cuvintele sunt acte, că scriind se influențează istoria? Acum reieșea că literatura e un lux pe care și-l puteau permite numai țările care ajunseseră la socialism. În perioada aceea m-am apucat să-l citesc iar pe Camus, dându-i dreptate, fiindcă înțelegeam că în faimoasa lui polemică cu Sartre despre lagărele de concentrare din URSS el era cel care nu dădea greș; ideea lui că, atunci când morala se îndepărtează de politică, încep crimele și teroarea, era un adevăr strigător la cer. Toată această evoluție s-a oglindit mai târziu într-o cărțulie în care mi-am strâns articolele din anii șaizeci despre cei doi gânditori: *Între Sartre și Camus*.[3]

Despărțirea mea de Cuba și, într-un anume sens, de socialism, s-a produs în urma cazului Padilla, celebru pe atunci (azi nu și-l mai amintește aproape nimeni). Poetul Heberto Padilla, participant activ la Revoluția cubaneză – a ajuns viceministru al comerțului exterior –, a început să lanseze în 1970 unele critici față de politica culturală a regimului. Mai întâi, a fost atacat cu virulență în presa oficială și apoi arestat, sub acuzația aiuritoare că e agent al CIA. Indignați, cinci prieteni care îl cunoșteam – Juan și Luis Goytisolo, Hans Magnus Enzensberger, José María Castellet și cu mine – am redactat în apartamentul meu din Barcelona o scrisoare de protest la care au aderat mulți scriitori din toată lumea, ca Sartre, Simone de Beauvoir, Susan Sontag, Alberto Moravia, Carlos Fuentes, denunțând acea încălcare a drepturilor omului. Fidel Castro a răspuns personal, acuzându-ne că suntem în slujba imperialismului și afirmând că nu vom mai pune piciorul în Cuba pentru „un timp indefinit și infinit“ (adică în vecii vecilor).

În ciuda faptului că, în urma acestui manifest, am fost ținta unei campanii de infamii, cele întâmplate mi-au luat o piatră de pe suflet: nu mai trebuia să simulez o adeziune pe care n-o simțeam, având în vedere ce se petrecea în Cuba. Totuși, a mă despărți de socialism și a valora din nou democrația mi-au luat câțiva ani. A fost o perioadă de incertitudine și revizuire în care, încetul cu încetul, am înțeles că „libertățile formale“ ale așa-zisei democrații burgheze nu erau o simplă aparență în spatele căreia se ascundea

exploatarea celor săraci de către cei bogați, ci frontiera dintre drepturile omului, libertatea de expresie, diversitatea politică, și un sistem autoritar și represiv unde, în numele adevărului unic, reprezentat de partidul comunist și de ierarhii săi, se putea reduce la tăcere orice formă de critică, impune lozinci dogmatice și îngropa disidenții în lagăre de concentrare, făcându-i chiar să dispară. Cu toate imperfecțiunile ei, care erau multe, democrația înlocuia măcar arbitrarietatea cu legea și permitea alegeri libere, partide și sindicate independente de putere.

A opta pentru liberalism a însemnat pentru mine un proces mai cu seamă intelectual, care a durat câțiva ani, fiind ajutat mult de faptul că locuisem pe atunci în Anglia, de la sfârșitul anilor șaizeci, ca profesor la Universitatea din Londra, și că trăisem aproape unsprezece ani de guvernare a lui Margaret Thatcher. Ea făcea parte din Partidul Conservator, dar ca om de stat era călăuzită de niște convingeri și, mai ales, de un instinct, profund liberale; în această privință semăna mult cu Ronald Reagan. Anglia pe care a ajuns s-o guverneze în 1979 era o țară în decadență, pe care reformele laburiste (și cele susținute de *tories*) au amorțit-o și au cufundat-o într-o rutină etatistă și colectivistă crescândă, chiar dacă se respectau libertățile publice, alegerile și libertatea de expresie. Însă statul se dezvoltase pretutindeni prin naționalizările din industrie și printr-o politică – de pildă aceea în privința locuințelor – care îl făcea pe cetățean tot mai dependent de favorurile statului. Socialismul democratic a făcut să cadă în letargie țara revoluției industriale, care lâncezea pe atunci într-o monotonă mediocritate.

Guvernarea lui Margaret Thatcher (1979-1990) a însemnat o revoluție făcută în cadrul celei mai stricte legalități. Industriile de stat au fost privatizate și întreprinderile britanice n-au mai primit subvenții, fiind obligate să se modernizeze și să intre în competiție pe o piață liberă, în timp ce locuințele „sociale“, pe care guvernele de până atunci le închiriau oamenilor cu venituri mici – menținându-și astfel clientelismul electoral –, au fost vândute chiriașilor, conform unei politici care dorea să transforme Marea Britanie într-o țară de proprietari. Frontierele ei s-au deschis concurenței internaționale, iar industriile învechite, de exemplu aceea a cărbunelui, se închideau pentru a se permite renovarea și modernizarea țării.

Toate aceste reforme economice au provocat, bineînțeles, greve și

mobilizări sociale – ca aceea a minerilor din minele de cărbuni, care a durat aproape doi ani –, situații în care personalitatea lui Margaret Thatcher a dovedit un curaj și o convingere pe care Marea Britanie nu le mai avusese de pe timpul lui Winston Churchill. Reformele acestea, care în doar câțiva ani au transformat țara în societatea cea mai dinamică din Europa, au fost însoțite de o apărare a culturii democratice, o afirmare a superiorității morale și materiale a democrației liberale față socialismul autoritar, corupt și ruinător sub aspect economic, care au avut ecou în întreaga lume. Această politică a coincis cu cea aplicată în același timp în Statele Unite de președintele Ronald Reagan. În sfârșit, apăreau în fruntea democrațiilor occidentale niște lideri fără complexe de inferioritate față de comunism, care aminteau în toate intervențiile lor succesele obținute în privința drepturilor omului, a egalității de șanse, a respectului pentru individ și pentru ideile sale, față de despotismul și falimentul economic al țărilor comuniste. În timp ce Ronald Reagan era un extraordinar divulgator al teoriilor liberale, pe care le cunoștea desigur într-un mod general, doamna Thatcher era mai precisă și punea accent pe ideologie. Nu avea nici o reținere în a spune că se consulta cu Friedrich von Hayek și că îl citea pe Karl Popper, pe care îl considera cel mai mare filozof contemporan al libertății. I-am citit pe amândoi în acei ani și, de atunci, *Societatea deschisă și dușmanii ei* și *Drumul către servitute* au devenit pentru mine cărți de căpătâi.

Cu toate că în probleme economice și politice Ronald Reagan și Margaret Thatcher aveau o orientare liberală de netăgăduit, în multe chestiuni sociale și morale apărau poziții conservatoare și chiar reacționare – nici unul dintre ei n-ar fi acceptat căsătoria între homosexuali, avortul, legalizarea drogurilor sau eutanasia, care mie mi se păreau reforme legitime și necesare – și în privința asta eu, de bună seamă, mă deosebeam de ei. Însă, calculând plusurile și minusurile, sunt convins că amândoi au făcut un mare serviciu cultivării libertății. Și, în orice caz, pe mine m-au ajutat să devin un liberal.

Grație unui vechi prieten, istoricul Hugh Thomas, am avut norocul s-o cunosc pe doamna Thatcher personal. În calitatea lui de consilier al guvernului britanic în probleme spaniole și latinoamericane, acesta a organizat un dineu de intelectuali în casa lui din Ladbroke Grove, pentru a o

pune pe doamna Thatcher față în față cu tigrii. (Stânga a fost, bineînțeles, dușmanul cel mai încrâncenat al revoluției thatcheriene). Au așezat-o lângă Isaiah Berlin, căruia i s-a adresat toată seara cu cel mai mare respect. Erau prezenți romancierii V. S. Naipaul și Anthony Powell; poeții Al Alvarez, Stephen Spender și Philip Larkin; criticul și prozatorul V. S. Pritchett; dramaturgul Tom Stoppard; istoricul J. H. Plumb, de la Cambridge; Anthony Quinton, președinte al Trinity College (Oxford), și încă alții de care nu-mi mai aduc aminte. Pe mine m-a întrebat unde locuiesc și, când i-am spus că în Montpelier Walk, mi-a amintit că eram vecin cu Arthur Koestler, pe care era limpede că îl citise. Conversația a fost o probă la care intelectualii de față au supus-o pe doamna prim-ministru. Delicatețea și bunele maniere ale curtoaziei britanice abia dacă disimulau o agresivitate ascunsă. A deschis focul amfitrionul, Hugh Thomas, întrebând-o pe doamna Thatcher dacă o interesează opinia istoricilor și dacă îi este de folos în domeniul guvernării. Ea răspundea la întrebări cu claritate, fără să se intimideze și fără să pozeze, cu mare siguranță în majoritatea cazurilor, dar uneori mărturisindu-și îndoielile. Când cina s-a terminat, după plecarea ei, Isaiah Berlin a sintetizat foarte bine, cred, părerea majorității celor prezenți: „N-avem de ce să ne fie rușine“. Dar avem de ce, mi-am zis eu, să ne simțim foarte mândri că avem un prim-ministru de o asemenea anvergură, cultură și convingeri. Margaret Thatcher trebuia să se ducă în zilele următoare la Berlin, unde avea să viziteze pentru prima oară Zidul Rușinii ridicat de sovietici pentru a opri fuga crescândă a cetățenilor din Germania de Est în Germania de Vest. Acolo avea să țină unul dintre cele mai importante discursuri ale sale împotriva autoritarismului și în apărarea democrației.

L-am cunoscut și pe Ronald Reagan în persoană, dar la o cină cu foarte multă lume la Casa Blanca, la care m-a invitat Selwa Roosevelt, pe atunci directoarea de protocol. Ea m-a prezentat președintelui, pe care, într-o conversație extrem de scurtă, am apucat numai să-l întreb de ce, având Statele Unite scriitori ca Faulkner, Hemingway sau Dos Passos, el îl cita mereu pe Luis L’Amour ca romancier favorit. „Mă rog – mi-a spus –, el a descris foarte bine ceva care este cu desăvârșire al nostru, viața *cowboy*-ilor din Vest“. În privința asta, nu m-a convins, bineînțeles.

Amândoi au fost mari oameni de stat, cei mai importanţi din timpul lor, şi amândoi au contribuit în mod decisiv la căderea şi dispariţia URSS, cel mai mare duşman pe care l-a avut democraţia, dar nu aveau nimic de lider carismatic de genul celor care, precum Hitler, Mussolini, Perón sau Fidel Castro, apelează mai cu seamă la „spiritul tribului“ în discursurile lor. Aşa numeşte Karl Popper iraţionalismul fiinţelor primitive ce se cuibăreşte în străfundurile cele mai secrete ale tuturor oamenilor civilizaţi, care niciodată n-au depăşit cu desăvârşire nostalgia acelei lumi tradiţionale – tribul –, când omul era încă o parte inseparabilă a colectivităţii, subordonat vrăjitorului sau şefului atotputernic, care lua pentru el toate deciziile. În această lume el se simţea în siguranţă, eliberat de responsabilităţi, ascultător, întocmai ca animalul în turmă, în cârd, sau ca oamenii în ceată sau grup de fiinţe toate la fel, liniştit printre cei care vorbeau aceeaşi limbă, adorau aceiaşi zei şi aveau aceleaşi obiceiuri, urându-l pe seamănul, fiinţa diferită asupra căreia puteau să arunce responsabilitatea pentru toate calamităţile ce se abăteau asupra tribului. „Spiritul tribal“, sursă a naţionalismului care, prin fanatismul său religios, a fost cauza celor mai mari măceluri din istoria omenirii. În ţările civilizate, ca Marea Britanie, chemarea tribului se manifestă mai ales prin marile spectacole ca meciurile de fotbal sau concertele pop în aer liber pe care le dădeau în anii şaizeci celebrii Beatles şi Rolling Stones, când individul dispărea înghiţit de mulţime, o cale sănătoasă şi cathartică de a scăpa momentan de servituţile zilnice ale cetăţeanului. Dar în anumite ţări, această „chemare a tribului“, de care ne-a eliberat încetul cu încetul cultura democratică şi liberală – în ultimă instanţă raţionalitatea –, începuse să apară din nou, la răstimpuri, prin teribilii lideri carismatici, din cauza cărora cetăţenii redevin mulţimea supusă unui şef. Acesta este substratul naţionalismului, pe care eu îl detestasem de foarte tânăr, intuind că în el zace negarea culturii, a democraţiei şi a spiritului raţional. De aceea fusesem de stânga şi comunist în tinereţe; însă, în prezent, cred că nimic nu reprezintă atât de mult întoarcerea la „trib“ precum comunismul, cu negarea individului ca fiinţă suverană şi responsabilă, redevenit parte a unei mase supuse ordinelor liderului, un soi de şef religios depozitar al cuvântului sacru, irefutabil ca o axiomă, care reînvie cele mai groaznice forme ale demagogiei şi şovinismului.

În acei ani am citit și recitit mult lucrările gânditorilor cărora le sunt dedicate paginile acestei cărți. Și, bineînțeles, ale multor altora care ar fi putut figura în ele, ca Ludwig von Mises, Milton Friedman, argentinianul Juan Bautista Alberdi și venezueleanul Carlos Rangel, ultimii doi fiind cazuri cu adevărat excepționale de liberalism genuin pe continentul latinoamerican. Tot în acei ani am făcut o călătorie la Edinburgh, pentru a pune flori pe mormântul lui Adam Smith, precum și la Kirkcaldy, pentru a vedea casa unde a scris *Avuția națiunilor*, din care abia dacă mai rămăseseră un zid vechi și o placă.

În acea perioadă s-au închegat concepțiile mele politice pe care le-am apărat de atunci prin cărți și articole, și care m-au făcut să mă duc în Peru, în 1987, ca să mă opun naționalizării oricărui sistem financiar – pe care a încercat-o președintele Alan García în prima sa guvernare (1985-1990), – să înființez *Mișcarea Libertate* și să candidez la președinția Republicii din partea Frontului Democratic, în 1990, cu un program care își propunea să reformeze radical societatea peruană pentru a o transforma într-o democrație liberală. Spun, în treacăt, că, deși prietenii mei și eu am fost înfrânți la urne, multe dintre ideile pe care le-am apărat în acea lungă campanie de aproape trei ani și care sunt cele din această carte, departe de a dispărea, și-au croit drum în sectoare tot mai ample, până au ajuns să constituie în zilele noastre parte din agenda politică din Peru.

Conservatorismul și liberalismul sunt lucruri diferite, așa cum a stabilit Hayek într-un eseu celebru. Aceasta nu înseamnă că nu există între liberali și conservatori coincidențe și valori comune, așa cum există și între socialismul democratic – social-democrația – și liberalism. E de-ajuns să amintim că marea transformare economică și socială din Noua Zeelandă a fost inițiată de un guvern laburist, cu ministrul său de finanțe Roger Douglas, și avea să atingă apogeul cu o femeie ministru de finanțe, Ruth Richardson, dintr-un guvern conservator (1984-1993). De aceea, nu trebuie să înțelegem liberalismul ca o ideologie în plus, ca acele autodafeuri laice la fel de înclinate spre iraționalitate, spre adevărurile dogmatice ca și cele religioase, fiind toate la fel, și cele magic-religioase, și cele moderne. Între liberali, după cum o arată cei care figurează în aceste pagini, există adesea mai multe discrepanțe decât coincidențe. Liberalismul este o doctrină care

nu are răspunsuri pentru toate problemele, cum pretinde marxismul, şi admite în sânul lui divergenţele şi criticile, plecând de la un ansamblu mic, dar inechivoc, de convingeri. De pildă, că libertatea este valoarea supremă şi că ea nu este divizibilă şi fragmentară, ci este una singură şi trebuie să se manifeste în toate domeniile – economic, politic, social, cultural – într-o societate pur democratică. Pentru că nu au înţeles-o astfel, au eşuat toate regimurile care, în deceniile anilor şaizeci şi şaptezeci, urmăreau libertatea economică fiind despotice, în general dictaturi militare. Aceşti ignoranţi credeau că o politică de piaţă poate avea succes cu guverne represive şi dictatoriale. Însă au dat greş şi numeroasele încercări democratice din America Latină, care respectau libertăţile politice, dar nu credeau în libertatea economică – piaţa liberă –, cea care aduce dezvoltare materială şi progres.

Liberalismul nu este dogmatic, ştie că realitatea e complexă şi că adesea ideile şi programele politice trebuie să i se adapteze, dacă vor să aibă succes, în loc să încerce să o cuprindă în scheme rigide, ceea ce le face de obicei fragile şi dezlănţuie violenţa politică. Şi liberalismul a generat în sânul lui o „boală a copilăriei“, sectarismul, considerat de anumiţi economişti ademeniţi de piaţa liberă drept panaceu capabil să rezolve toate problemele sociale. Mai cu seamă lor se cuvine să le amintim exemplul lui Adam Smith însuşi, părintele liberalismului, care, în anumite împrejurări, tolera chiar menţinerea temporară a unor privilegii, ca subvenţiile şi controalele, atâta vreme cât suprimarea lor putea atrage neîntârziat mai multe dezavantaje decât beneficii. Această toleranţă pe care o arăta Smith faţă de adversar este, poate, trăsătura cea mai admirabilă a doctrinei liberale: acceptarea faptului că ea poate greşi şi adversarul poate avea dreptate. Un guvern liberal trebuie să înfrunte realitatea socială şi istorică într-o manieră flexibilă, fără a crede că toate societăţile se pot încadra într-o singură schemă teoretică, atitudine dăunătoare ce provoacă eşecuri şi frustrări.

Noi, liberalii, nu suntem anarhişti şi nu vrem suprimarea statului. Dimpotrivă, dorim un stat puternic şi eficient, ceea ce nu înseamnă un stat mare, obstinat să facă lucruri pe care societatea civilă le poate face mai bine decât el într-un regim de liberă concurenţă. Statul trebuie să asigure

libertatea, ordinea publică, respectul față de lege, egalitatea de șanse.

Egalitatea în fața legii și egalitatea de șanse nu înseamnă egalitatea în privința veniturilor, ceva ce nici un liberal n-ar propune. Pentru că aceasta din urmă s-ar putea obține în societate numai printr-un guvern autoritar, care să-i „egaleze“ din punct de vedere economic pe toți cetățenii printr-un sistem opresiv, făcând *tabula rasa* de diferitele capacități individuale, de imaginație, inventivitate, putere de concentrare, pricepere, ambiție, spirit de muncă, autoritate. Aceasta înseamnă dispariția individului, afundarea lui în trib.

Nimic mai just ca, pornind de la un punct mai mult sau mai puțin similar, indivizii să se diferențieze în privința veniturilor lor în raport cu contribuția, mai mică sau mai mare, pe care o aduc la beneficiile pe ansamblul societății. Ar fi stupid să se ignore că indivizii pot fi inteligenți sau proști, harnici sau leneși, inventivi sau rutinari, studioși sau codași etc. Și ar fi nedrept ca, în numele „egalității“, să primească toți același salariu, în ciuda diferitelor aptitudini și merite. Societățile care au încercat acest lucru au făcut ca inițiativa individuală să fie distrusă, iar indivizii să dispară practic într-o masă anodină, pe care incompetența o demobilizează, sufocându-i creativitatea.

Însă, pe de altă parte, nu-i nici o îndoială că, în societăți atât de inegale ca acelea din lumea a treia, copiii familiilor mai prospere se bucură de șanse infinit mai mari decât cei din familiile sărace. De aceea, „egalitatea de șanse“ este un principiu profund liberal, chiar dacă îl contestă micile grupuri de economiști dogmatici, intoleranți și adesea rasiști – în Peru sunt o mulțime, cu toții susținători ai lui Fujimori – care abuzează de acest concept.

Din această cauză este atât de important pentru liberalism să ofere tuturor tinerilor un sistem educativ de înalt nivel, care să asigure fiecărei generații un punct de plecare comun, care să permită apoi îndreptățitele diferențe de venit în raport cu talentul și strădania puse în slujba comunității și cu beneficiul pe care fiecare cetățean îl aduce acesteia. În domeniul educației – școlare, tehnice și universitare – se manifestă cel mai pregnant acest nedrept privilegiu de a-i favoriza pe unii tineri cu o formație de înalt nivel, sortindu-i pe alții la o educație sumară ori ineficientă, care îi condamnă la un viitor

limitat, la eşec sau la simpla supravieţuire. Acest sistem educativ nu e o utopie, ci e ceva pe care Franţa de pildă l-a obţinut în trecut printr-o educaţie publică şi gratuită, de obicei de un nivel mai înalt decât cea particulară, şi aflată la îndemâna întregii societăţi. Criza educaţiei prin care a trecut această ţară a făcut ca, în zilele noastre, să regreseze în acest sens, dar nu acelaşi lucru se petrece şi cu democraţiile scandinave, cea din Elveţia sau cele din ţări asiatice ca Japonia sau Singapore, care asigură această egalitate de şanse în domeniul educaţiei – liceale sau superioare – fără ca astfel să se prejudicieze, chiar dimpotrivă, viaţa lor democratică şi prosperitatea lor economică. Egalitatea de şanse în domeniul educaţiei nu înseamnă că trebuie desfiinţat învăţământul particular în beneficiul celui public. Nici vorbă de aşa ceva; este neapărat necesar ca amândouă formele să existe şi să se ia la întrecere, fiindcă nu-i nimic mai bun decât competiţia pentru a se asigura dezvoltarea şi progresul. Pe de altă parte, ideea întrecerii între planurile educative a aparţinut unui economist liberal, Milton Friedman. „Cota şcolară“ concepută de el a dat excelente rezultate în ţările care au aplicat-o, ca Suedia, prin faptul că le acordă părinţilor o participare foarte activă la îmbunătăţirea sistemului educativ. „Cota şcolară“ pe care statul o dă tuturor părinţilor le permite să aleagă cele mai bune licee pentru copiii lor şi, în felul acesta, destinează un ajutor statal mai mare instituţiilor care, prin calitatea lor, atrag cele mai multe înscrieri.

Trebuie avut în vedere că învăţământul, într-o epocă cu mari progrese tehnologice şi ştiinţifice cum este a noastră, este tot mai scump – dacă se doreşte să fie la cel mai înalt nivel – şi aceasta înseamnă că societăţii civile îi revine o responsabilitate la fel de mare ca statului în menţinerea celui mai bun nivel academic al liceelor, institutelor şi universităţilor. Nu este drept ca fiii familiilor înstărite să fie scutiţi de a-şi plăti educaţia, tot aşa cum nu ar fi drept ca unui tânăr să i se refuze, din raţiuni economice, accesul la cele mai bune instituţii dacă are talent şi voinţa de a învăţa. De aceea, pe lângă „cota şcolară“, un sistem de burse şi ajutoare este indispensabil pentru a stabili acea „egalitate de şanse“ în domeniul educaţiei.

Un stat mic este în general mai eficient decât un stat mare; aceasta e una dintre convingerile cele mai ferme ale doctrinei liberale. Cu cât mai mult se dezvoltă statul, cu cât îşi arogă mai multe atribuţii în viaţa unei naţiuni, cu

atât mai mult se va diminua marja de libertate de care se bucură cetățenii. Descentralizarea puterii este un principiu liberal care vizează creșterea controlului pe care îl exercită ansamblul societății asupra diverselor instituții sociale și politice. Cu excepția apărării, justiției și ordinii publice, în cadrul cărora statul are supremația (nu monopolul), ideal este ca în restul activităților economice și sociale să se stimuleze cea mai mare participare cetățenească într-un regim de liberă concurență.

Liberalismul a fost ținta politică cea mai defăimată de-a lungul istoriei, mai întâi de conservatorism – să ne amintim de enciclicile papale și de pronunciamentele Bisericii catolice împotriva lui, care mai dăinuie încă, în ciuda faptului că există atâția creștini liberali – și, mai târziu, de socialism sau de comunism, care în epoca modernă au prezentat „neoliberalismul“ drept vârful de lance al imperialismului și forma cea mai cruntă a colonialismului și capitalismului. Adevărul istoric dezminte aceste denigrări. Doctrina liberală a reprezentat, de la originile sale, forma cea mai avansată a culturii democratice și este cea care a contribuit în cea mai mare măsură, în societățile libere, la progresul drepturilor omului, al libertății de expresie, al drepturilor minorităților sexuale, religioase și politice, al protecției mediului înconjurător și al participării cetățeanului obișnuit la viața publică. Cu alte cuvinte, ceea ce ne-a apărat cel mai mult de eterna „chemare a tribului“. Cartea de față dorește să-și aducă o contribuție cât de mică la această muncă absolut necesară.

Madrid, august 2017

Note

1. Faleza din Havana. (N. tr.)

2. Versuri umoristice populare ritmate, în traducere: „Nikita, poponar, ce-i o dată dat nu mai e de luat“. (N. tr.)

3. Mario Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, colecția „La Nave y el Puerto“, Ed. Huracán, San Juan de Puerto Rico, 1981.

Adam Smith (1723–1790)

Nu știm mai nimic despre copilăria și tinerețea lui Adam Smith, în afară de faptul că s-a născut într-o zi din anul 1723, la Kirkcaldy, oraș comercial scoțian situat la vreo zece mile la nord de Edinburgh, unde a petrecut multe perioade din viață, și cel puțin șase din cei zece ani care i-a luat scrierea capodoperei sale: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Nu și-a cunoscut tatăl, avocat și inspector vamal, care a murit înainte de nașterea lui, și întotdeauna și-a iubit la nebunie mama, Elizabeth Douglas. Nu sunt dovezi în privința legendei că, la trei ani, a fost furat de niște țigani și că răpirea a durat doar câteva ore. A fost un copil bolnăvicios, greoi și, înainte de a ajunge cunoscut prin știința lui, a fost prin momentele sale neobișnuite de neatenție la ceea ce se petrecea în jur. Într-o zi, birjarul diligenței ce venea de la Londra a descoperit, în împrejurimile orașului Kirkcaldy, un drumeț solitar în mijlocul câmpului, foarte departe de oraș; a oprit caii ca să-l întrebe pe domnul Smith unde se duce; acesta, descumpănit, a recunoscut că, adâncit în gânduri, se îndepărtase atât de mult fără să-și dea seama. Iar într-o duminică l-a văzut apărând, cu mersul lui straniu, debusolat, parcă de cămilă, înfășurat încă în halatul pe care și-l luase după ce se sculase, la Dunfermline, la cincisprezece mile de Kirkcaldy; avea privirea ațintită în gol și vorbea singur. Câțiva ani mai târziu, locuitorii din Edinburgh aveau să se obișnuiască cu raitele pe care le dădea prin cartierul vechi, la ore surprinzătoare, cu privirea pierdută și mișcându-și buzele în tăcere, acel bărbat în vârstă singuratic, cam ipohondru, pe care toată lumea îl numea „savantul“. Viața îi e jalonată de zeci de astfel de anecdote.

Între 1731 și 1737, a studiat la o școală vecină cu casa lui, în Hill Street, și a fost pesemne un elev bun la latină și greacă pentru că, atunci când a intrat la Universitatea din Glasgow, la 14 ani, a fost scutit de primul an, dedicat limbilor clasice. Cei trei ani pe care i-a petrecut acolo, așa cum a mărturisit într-o scrisoare menționată de biograful său Nicholas Phillipson,[4]

„au fost cei mai folositori, mai fericiţi şi mai onorabili din viaţa lui“; de-a lungul lor, a descoperit fizica lui Newton și geografia lui Euclid și a avut un profesor de filozofie morală, Francisc Hutcheson, eminentă figură a Iluminismului scoţian, care avea să-i influenţeze mult formaţia intelectuală. După ce a petrecut trei ani la Universitatea din Glasgow, a obținut o bursă pentru Oxford, unde a stat din 1740 până în 1746, la Balliol College. Nu știm aproape nimic despre viaţa pe care a dus-o în aceşti şase ani. Biografii lui presupun că trebuie să fi fost destul de solitară, căci atmosfera politică și culturală din universitate, impregnată de „iacobinismul“ cel mai conservator și reacţionar, i-a rănit formaţia presbiteriană și *whig* (liberală); știm doar că a învăţat franceza singur, că a citit cu pasiune literatura franceză și că autorii lui preferaţi erau Racine și Marivaux. Dar lucrul cel mai important în anii de la Oxford a fost acela că a cunoscut opera lui David Hume, altă mare figură a Iluminismului scoţian, și este posibil să-l fi cunoscut chiar și pe autor. Hume, cu doisprezece ani mai mare decât Smith, se bucura de un remarcabil prestigiu intelectual, fiind totuși repudiat de ierarhia universitară din pricina ateismului său; dintre puţinele lucruri pe care le știm despre Adam Smith la Oxford este că a fost dojenit la Balliol College când s-a descoperit că citea pe ascuns *Treatise of Human Nature* (1739) al influentului filozof scoţian, care va deveni mai târziu prietenul lui cel mai bun. Pe acesta și pe Hutcheson i-a elogiat în cartea sa *Teoria sentimentelor morale* (1759).

Circulă încă ideea greșită că Adam Smith a fost mai ales economist – este numit „părintele economiei“ –, ceea ce i-ar fi provocat stupefacţie. Întotdeauna s-a considerat un moralist și un filozof. Interesul lui pentru probleme economice, ca și pentru alte discipline ca astronomia – a scris o istorie a astronomiei care avea să se publice postum – s-a născut ca urmare a stăruinţei lui de a dezvolta o „știinţă a omului“ și a explica funcţionarea societăţii. Există mai multe informaţii despre el după ce și-a terminat studiile la Oxford, începând cu sosirea lui la Edinburgh, unde, între 1748 și 1751, graţie lordului Kames, altă figură a Iluminismului scoţian, a ţinut o serie de conferinţe publice care au avut un mare ecou și i-au edificat, încetul cu încetul, prestigiul. Textele acestor conferinţe s-au pierdut, dar se cunosc prin notele a doi studenţi care au fost de faţă. Prima se referă la retorică și la

modul în care s-a născut limbajul, comunicarea umană, proces pe care Smith îl identifică nu numai cu o necesitate de supraviețuire, ci și cu precizia și simpatia, cu talentul de a-și apropia oamenii și cu bunul simț, stâlpi ai vieții sociale și ai liantului ei: sociabilitatea. Pentru a demonstra aceasta, folosea exemple din literatură. În opinia lui, limbajul clar, direct și concis, exprimă mai bine emoțiile, sentimentele și ideile, și trebuie să fie preferat stilului baroc și pompos (ca acela al celui de-al treilea conte de Shaftesbury, spunea), caracteristic unei minorități selecte care îl excludea pe omul obișnuit.

În altă conferință, despre jurisprudență, Smith a schițat câteva dintre ideile pe care avea să le dezvolte mai târziu, plecând de la teza lui David Hume conform căreia „proprietatea este mama procesului civilizator“. Această temă i-a pasionat pe cei mai importanți intelectuali scoțieni ai epocii. Lordul Kames, de exemplu, susținea că instinctul cel mai puternic al ființei umane este acela de „a poseda“ și că din el luase naștere proprietatea privată și, într-o anume formă, societatea însăși. În cartea sa *Historical Law Tracts* (1758), lordul Kames a susținut că evoluția istoriei cuprindea patru etape: a) etapa vânătorilor; b) etapa păstorilor; c) etapa agricultorilor și, finalmente, d) etapa comercianților. Schimbul de produse, în cadrul și în afara propriului grup, fusese adevăratul motor al civilizației. Guvernele au apărut atunci când membrii comunității au devenit conștienți de importanța proprietății private și au înțeles că aceasta trebuie să fie protejată de legi și de autorități care să vegheze la respectarea lor. Aceste idei au avut o mare influență asupra lui Adam Smith. Poate că în anii petrecuți la Edinburgh și-a întărit convingerea – care îl va însoți toată viața – că dușmanul cel mai înverșunat al proprietății și al guvernării este nobilimea latifundiară, acea aristocrație rentieră care a făcut adesea în așa fel încât a dărâmat guvernele care îi limitau puterile, și care, de aceea, a fost întotdeauna o amenințare pentru justiție, pace socială și progres. Grație conferințelor pe care le-a ținut la Edinburgh acest tânăr a început să fie văzut ca un membru al Iluminismul scoțian, mișcare ce avea să revoluționeze ideile, valorile și cultura timpului său.

De la Edinburgh, Adam Smith a plecat la Glasgow, unde a stat treisprezece ani – până în 1764 –, ca profesor de logică și metafizică un

timp foarte scurt și, mai târziu, de filozofie morală. Avem mai multe veşti despre viața lui de pe atunci; a locuit acolo cu mama lui și cu o verișoară, Janet Douglas, care aveau să se ocupe de treburile casnice în toți acești ani cât a stat în Scoția. Viața lui a fost de o austeritate stoică, presbiteriană, fără alcool și probabil fără sex – nu s-a căsătorit niciodată și nici nu i s-a cunoscut vreo iubită, iar zvonurile care au circulat despre presupuse idile au toate nuanțe ireale –, fiind dedicată învățământului și studiului. Prestigiul lui ca profesor a fost atât de mare încât, între alții, James Boswell, viitorul biograf al lui Samuel Johnson, s-a înscris la Universitatea din Glasgow pentru a asista la cursurile sale.

Discipolii lui afirmă că își scria cursurile, cu toate că adesea își lăsa notițele pentru a dezvolta sau preciza anumite teme, și nu putea suferi ca elevii să scrie pe când el vorbea (*I hate scribblers* „Urăsc scribii“). S-a remarcat, de asemenea, ca administrator; avea sarcina de a organiza și conduce biblioteca, de a achiziționa cărți, de a construi localuri pentru noile discipline și de a participa la administrarea și contabilitatea unei universități unde a ajuns decan și prorector. În toate aceste activități și-a câștigat respect și elogii în aceeași măsură ca pentru munca sa intelectuală.

Glasgow cunoștea în acei ani o prosperitate extraordinară, datorită deschiderii de piețe generate de Tratatul de Unire cu Anglia și, în special, comerțului cu tutunul pe care vapoarele sale îl aduceau din Virginia, din Statele Unite, distribuindu-l apoi în Regatul Unit și în restul Europei. După Arthur Herman, în eseul lui despre Iluminismul din Glasgow, Adam Smith a început să se intereseze de operațiunile comerciale ale marilor întreprinderi. Grație unui prieten, unul dintre „regii tutunului“ din oraș, a ajuns să le cunoască din interior: „Smith a fost bun prieten cu John Glassford, care îl ținea la curent cu ceea ce se întâmpla în America și care, la rândul lui, avea să arate un viu interes în legătură cu elaborarea lucrării *Avuția națiunilor*. Rectorul Universității din Glasgow, Andrew Cochrane, a organizat *Political Economy Club*, iar Smith, Glassford și alt important negustor de tutun, Richard Oswald, au fost membrii acestuia. Cochrane a condus și adunarea Primăriei din Glasgow, la 3 mai 1762, când profesorului Smith i-a fost acordat titlul de „cetățean de onoare al orașului“.[5]

Teoria sentimentelor morale (1759)

Prima carte pe care o publică Adam Smith, *Teoria sentimentelor morale* (*1759*)[6], a fost elaborată treptat în cadrul cursurilor pe care le-a ținut de-a lungul anilor și dovedește în ce măsură preocuparea pentru morală a fost predominantă în vocația sa. În teza pe care o dezvoltă în această carte, apar ideile fostului său maestru, Francis Hutcheson, ale lui David Hume, ale lui Rousseau despre inegalitate și ale lui Bernard Mandeville despre morală. Însă în carte există deja o solidă gândire proprie, o primă abordare a acelei „științe a omului“ pe care încă de tânăr visa s-o întemeieze.

Există anumite cuvinte-cheie pentru a înțelege cartea – *simpatie* (în sensul de empatie), *imaginație*, *exactitate*, *spectator imparțial* – și o întrebare la care această amplă cercetare își propune să răspundă: datorită cărui fapt societatea omenească există și se menține stabilă, progresând cu timpul, în loc să se dezarticuleze din cauza rivalităților, a intereselor opuse, a instinctelor și pasiunilor egoiste ale oamenilor? Ce face posibilă *sociabilitatea*, acest liant care ține unită societatea, în ciuda diversității oamenilor și a caracterelor care o alcătuiesc?

Ființele omenești se cunosc cu ajutorul imaginației și al unei atitudini naturale de simpatie față de semeni care apropie un individ de altul, ceva ce nu ar ajunge niciodată să se întâmple dacă acțiunile oamenilor ar fi călăuzite exclusiv de rațiune. Acest sentiment de simpatie, precum și imaginația îi atrag pe necunoscuți și stabilesc între ei o legătură ce destramă neîncrederea și creează solidarități reciproce. Viziunea despre om și despre societate care se desprinde din această carte este pozitivă și optimistă, căci Adam Smith crede că, în ciuda tuturor ororilor care se săvârșesc, bunătatea, adică sentimentele morale, prevalează asupra răutății. Un exemplu elocvent al acestui bun-simț înnăscut ce caracterizează majoritatea ființelor omenești apare în ultimele pagini ale cărții: „A-i spune cuiva că minte este cel mai teribil afront (…). Cel care a avut nenorocul să-și închipuie că nimeni nu crede un cuvânt din ceea ce spune s-ar simți izgonit din societate, ar fi îngrozit numai la gândul de a reveni printre oameni sau de a se prezenta în fața lor și i-ar fi greu, cred eu, să nu moară de disperare“ (p. 511). Situația s-a schimbat mult în secolele care au trecut de când Adam Smith a scris

aceste rânduri şi, din punct de vedere moral, fiinţele omeneşti din vremea noastră s-au schimbat în rău, fiindcă e greu de imaginat, în zilele noastre, că multe persoane ar fi în stare să moară de spaimă la ideea de a fi considerate mincinoase de către semenii lor. Totuşi, cel care a scris aceasta nu era deloc naiv; analizele comportamentului uman făcute de el sunt de o mare subtilitate şi complexitate, întemeiate constant pe convingerea că, şi în împrejurările cele mai dificile, bunul-simţ prevalează asupra neruşinării: „Când l-a format pe om pentru societate, Natura l-a înzestrat cu o dorinţă originară de a plăcea semenilor şi cu o aversiune originară faţă de a-şi agresa aproapele. L-a învăţat să simtă plăcere dacă este privit favorabil de ceilalţi şi durere dacă este privit într-o lumină nefavorabilă“(p. 183).

Alt cuvânt-cheie în acest eseu este *proprietate*, nu în sensul de posesie, ci în acela de atitudine adecvată, corectă şi atentă în relaţiile individului cu ceilalţi.

Carte ciudată, ambiguă şi subtilă, pare uneori un tratat de bune maniere, alteori o analiză psihologică a sentimentelor şi emoţiilor pe care le simte fiinţa omenească faţă de seamănul ei şi, pe alocuri, un manual de sociologie. Într-adevăr, este un studiu despre relaţiile dintre oameni şi despre modul în care acestea fac ca o societate să funcţioneze şi să se nască în sânul ei o solidaritate fundamentală, care să o împiedice să se distrugă şi să dispară. Şi, totodată, despre sensul moral care ne permite să facem diferenţa dintre bine şi rău, dintre artificial şi autentic, dintre adevărat şi fals. Acesta a fost primul volum al lui Adam Smith consacrat creării „ştiinţei omului“, căreia avea să-i dedice tot restul vieţii şi pe care n-a ajuns niciodată s-o ducă la bun sfârşit.

Reacţiile şi atitudinile descrise în carte au în vedere sărăcia şi bogăţia, prejudecăţile sociale, poziţia în societate a indivizilor, dar, în general, se referă la cetăţenii obişnuiţi, care reprezintă normalitatea. De obicei, autorul trece repede peste cei care o evită şi o încalcă (acei oameni-monştri care îl fascinau atât de mult pe Georges Bataille). De aceea, societatea descrisă în *Teoria sentimentelor morale* ne pare uneori cam idealizată prin exemplaritatea şi corectitudinea sa. Fiindcă viaţa nu este făcută numai din oameni normali, ci şi din oameni anormali şi excepţionali. Însă aceasta nu se datorează doar modului în care Adam Smith vedea societatea, ci şi, mai

cu seamă, felului său de a fi.

Deși mărturiile despre persoana lui nu sunt numeroase, cele existente coincid în a afirma că este vorba nu numai de un intelectual de mare valoare, ci și de un om bun, cu deprinderi sănătoase, modest, simplu, auster, extrem de corect, cu rare accese de proastă dispoziție, care și-a închinat viața studiului. Surprindea pe toată lumea cu obiceiul lui de a se adânci în gânduri și a se desprinde de tot ce îl înconjura, în orice împrejurare. Unul dintre prietenii lui de la *Select Society*, cu care se întâlnea de obicei în cârciumile din Edinburgh, povestește cum, pe neașteptate, în mijlocul unei discuții pe teme juridice sau filozofice, își dădeau seama cu toții că Adam Smith *era în altă parte*: stătea acolo, cu ochii ațintiți în gol, șoptind încetișor ceva ce abia dacă se auzea, adâncit într-o lume doar a lui, absent la toate din jur.

Teoria sentimentelor morale se referă mai ales la bărbați, dar autorul crede că există unele trăsături specifice ale femeilor care le deosebesc de aceștia, ca de pildă următoarea, foarte subtilă: „Omenia este virtutea unei femei, generozitatea este specifică unui bărbat“ (p. 287). O parte importantă din carte analizează individul izolat, dar în capitolele finale, înainte de a trece în revistă toate sistemele cu privire la morală – Platon, Aristotel, Zenon și stoicii, epicurienii, Cicero –, pentru a le pune în contrast cu al său, analiza se extinde la individ ca parte a familiei, a națiunii și, finalmente, a omenirii. Aceste capitole sunt preludiul unora dintre marile descoperiri din *Avuția națiunilor.* De exemplu, atitudinea foarte fermă împotriva naționalismului, ideea că, în temeiul legăturii afective care îl unește pe individ de patria sa, trebuie să-i dea întotdeauna dreptate acesteia, chiar dacă n-ar fi așa: „Iubirea propriei națiuni ne predispune adeseori să privim cu cea mai ostilă gelozie și invidie prosperitatea și mărirea oricărei națiuni învecinate“ (p. 351).

Autorul numește acest lucru „meschinul principiu al prejudecăților naționale“ (p. 351). Puțin mai departe, referindu-se la Franța și Anglia, afirmă că: „(…) pentru oricare dintre ele, să-și invidieze reciproc fericirea și prosperitatea internă (…) este, cu siguranță, sub demnitatea celor două mari națiuni“ (p. 352). Această respingere a perspectivei naționale drept ceva preponderent și egoist, care justifică arbitrarietatea, îl face să condamne

spiritul dogmatic al acelor „doctrinari“ care „sunt adeseori atât de îndrăgostiți de presupusa frumusețe a propriului plan ideal de guvernare“, încât cred că pot „să aranjeze diferiții membri ai unei mari societăți cu aceeași ușurință cu care mâna aranjează diferitele piese pe o tablă de șah“ (p. 358). Amintește în continuare că aceste piese nu au alt „principiu motrice“ decât mâna care le mișcă și că, „pe marea tablă de șah a societății omenești, fiecare piesă posedă un principiu de mișcare propriu“, care este independent de faptul că legislația vrea să i-l impună într-o manieră arbitrară. Este prima oară în istorie când cineva arată că societatea ar putea avea o mișcare proprie, ce derivă din organizarea ei internă, care trebuie să fie respectată, fiindcă altminteri ar provoca anarhie sau ar trebui să se recurgă la cea mai brutală represiune, fapt la care el se opune, amintind „preceptul divin al lui Platon“: să nu folosești niciodată violența împotriva țării tale mai mult decât împotriva părinților tăi (p. 358).

Însă lucrul cel mai original din *Teoria sentimentelor morale* este, poate, apariția în paginile sale a *spectatorului imparțial*, un judecător sau arbitru pe care noi, ființele umane, îl avem pe dinăuntru și care, adoptând întotdeauna o atitudine obiectivă în privința comportamentului nostru, îl judecă, aprobând sau condamnând ceea ce facem și spunem. Acest personaj e numit în mod diferit pe parcursul cărții: „marele prizonier, faimosul semizeu din pieptul nostru“, „propria conștiință“, „judecătorul lăuntric“, „ilustrul judecător și arbitru al comportamentului nostru“, „eminentul prizonier“, „acești locțiitori ai lui Dumnezeu pe care îi avem înăuntrul nostru“ etc. Identificarea acestui spectator imparțial cu conștiința nu este corectă întru totul, fiindcă se presupune că o ființă umană își conduce conștiința, în timp ce un spectator imparțial menține o distanță față de subiectul din care face parte, postură care îi permite să-și exprime independent acordul sau blamarea asupra a tot ceea ce acesta face, gândește sau spune. Și nici nu este o proiecție exactă a divinității în individ, căci, așa cum arată unele dintre analizele cele mai subtile ale lui Adam Smith din această carte, spectatorul imparțial nu e totdeauna atât de neutru cum ar fi Dumnezeu însuși; tinde să fie blând cu subiectul, are momente de favoritism sau, dimpotrivă, de severitate excesivă față de dorințele, sentimentele și pasiunile lui și, în mod de asemenea subiectiv, poate exagera

în deprecierile şi blamările lui. Într-un anume fel, acest observator imparţial în viaţa fiinţelor omeneşti este, aşa cum arată profesorul D.D. Raphael în cartea sa despre Adam Smith[7], o prefigurare a ceea ce, un secol mai târziu, Sigmund Freud va numi *superego*, în descrierea pe care o face vieţii inconştiente. Acest spectator imparţial are, în plus, o raţiune de a fi care va apărea apoi ca unul dintre stâlpii doctrinei liberale: individualismul. Dacă, în bună parte, comportamentul moral depinde de această personalitate proprie fiecărui individ, acesta constituie celula de bază a societăţii, punctul de plecare al diferitelor colectivităţi din care face totodată parte, dar nici una dintre acestea nu poate să-l includă sau să-l desfiinţeze: familia, profesia, religia, clasa socială, partidul politic.

Adam Smith scria cu eleganţă şi precizie (în treacăt fie spus, traducerea în spaniolă a cărţii *Teoria sentimentelor morale* făcută de Carlos Rodríguez Braun este excelentă) şi era un om sensibil în privinţa literaturii bune (în acest eseu, există un elogiu foarte entuziast al piesei *Fedra* de Racine) şi a frumuseţii, pe care o găsea nu numai în operele literare şi artistice, ci şi în acţiunile oamenilor şi, bineînţeles, în natură şi în obiecte. O acţiune virtuoasă, un gest altruist, un act solidar trezesc, arată el, o senzaţie de frumuseţe comparabilă cu aceea provocată de un peisaj încântător, o muzică plină de armonie sau o viaţă petrecută în chibzuinţă, respect faţă de semeni, prietenie şi purtare ireproşabilă. Într-un anume moment al concluziilor, menţionează „această înclinaţie generală spre frumuseţe şi ordine, care este stârnită atât de nişte obiecte neînsufleţite, cât şi de unele însufleţite“ (p. 495).

Teoria sentimentelor morale a fost cartea preferată a lui Adam Smith, care nu şi-a imaginat niciodată revoluţia pe care *Avuţia naţiunilor* o va provoca în lumea ideilor, a politicii şi a economiei. A fost foarte elogiată de David Hume, de Edmund Burke şi, în restul Europei, de intelectuali prestigioşi, cum sunt Kant şi Voltaire. Acesta din urmă spusese după ce a citit-o: „Nu avem pe nimeni care să se poată compara cu el, îmi pare rău pentru iubiţii mei compatrioţi“.

Dar există ceva şi mai important: prestigiul pe care l-a dobândit i-a îngăduit să se elibereze de obligaţiile universitare, să facă rost de un post care avea să-i asigure viitorul, permiţându-i să se dedice în linişte scrisului

şi să facă mult dorita călătorie prin Europa mai cultă. David Hume l-a informat, în aprilie 1759, că Charles Townshend, tatăl vitreg al tânărului duce de Buccleuch, care se afla încă la Eton,se gândea să-şi trimită fiul la Glasgow pentru a-şi urma studiile. Nu s-a întâmplat aşa, însă după câţiva ani Adam Smith a primit de la Townshend o propunere foarte concretă: să preia tutela tânărului duce – moştenitor al unei mari averi – şi să-l însoţească într-o lungă călătorie de studii prin Europa. Condiţiile nici că puteau fi mai avantajoase: un salariu de 500 de lire, urmat apoi de o rentă anuală viageră de 300 de lire (sumă mai mare decât cea pe care o primise ca profesor).

Smith a acceptat, a renunţat la Universitatea din Glasgow şi a plecat la Londra, unde l-a cunoscut pe cel care avea să-i fie elev – tânărul avea optsprezece ani – în următorii trei ani. Între cei doi s-a înfiripat imediat o înţelegere şi o afecţiune care vor dura tot restul vieţii lor. Tânărul aristocrat era atent şi silitor, respectuos şi amabil şi i-a păstrat pentru totdeauna o enormă admiraţie şi gratitudine preceptorului care l-a însoţit în călătoria prin Europa, între 1764 şi 1766. Smith şi elevul lui s-au dus mai întâi la Toulouse, unde au stat optsprezece luni. Există indicii că în acest oraş a început să-şi facă însemnări pentru *Avuţia naţiunilor*. Acest al doilea oraş al Franţei era încă zguduit de afacerea Calas, care mişcase jumătate de Europă prin fanatismul şi cruzimea pe care le-a dovedit. În 1761, în oraş a fost găsit spânzurat fiul unui negustor protestant, Jean Calas. Acesta a fost acuzat că l-a omorât pentru a-l împiedica să se convertească la catolicism. Sărmanul Calas, condamnat de parlament, a fost tras pe roată, strangulat şi apoi ars în martie 1762. Toate acestea au dezlănţuit celebra campanie a lui Voltaire împotriva nedreptăţii comise, cerând dezvinovăţirea postumă a victimei. Faimosul său pamflet pe acest subiect, apărut în lucrarea *Traité sur la tolérance*, a fost una dintre multele cărţi şi opuscule pe care Adam Smith avea să le trimită în Scoţia, în cursul celor doi ani pe care i-a petrecut în Franţa şi Elveţia.

A fost singura dată când Adam Smith a stat în aceste ţări, unde, graţie recomandărilor făcute de tatăl vitreg al ducelui de Buccleuch, de David Hume şi de alţii, a frecventat saloanele la modă din Paris şi, pe deasupra, a asistat la spectacole de teatru şi la concerte, făcând cunoştinţă cu

intelectuali renumiţi. Există indicii chiar şi despre o doamnă care, fiind entuziasmată de el, îl asedia, pe când el făcea tot ce îi era cu putinţă să scape de ea. S-a dus de mai multe ori la Ferney cu Voltaire şi la Paris cu filozofi şi scriitori ca D'Alembert, Turgot, Helvétius, baronul d'Holbach, Marmontel şi, mai ales, cu François Quesnay şi cu fiziocraţii, ale căror teze economice avea să le critice aspru în *Avuţia naţiunilor*. Quesnay în persoană, cu care a avut mai multe întrevederi, probabil foarte polemice, i-a fost foarte simpatic; a şi spus o dată că, dacă Quesnay ar fi trăit la apariţia cărţii lui, i-ar fi dedicat-o. A fost nevoit să-şi scurteze şederea în Europa; o boală a ducelui de Buccleuch şi moartea unui frate mai mic al acestuia i-a obligat să se întoarcă mai devreme. La jumătatea lui noiembrie 1766, erau înapoi în Anglia. Adam Smith nu va mai pleca niciodată din ţară.

Redactarea cărţii Avuţia naţiunilor

La întoarcerea din Franţa, Adam Smith a rămas la Londra cam şase luni, până în mai 1767. A zăbovit să se întoarcă în Scoţia, pentru a face corecturile şpalturilor la cea de-a treia ediţie din *Teoria sentimentelor morale* şi a lucrat puţin timp la National Library, extraordinara bibliotecă inaugurată în epoca aceea. S-a dus la Kirkcaldy cu patru cutii mari de cărţi şi a rămas acolo, locuind cu mama şi cu verişoara Janet Douglas vreme de şase ani, în care a avansat mult la cartea ambiţioasă cu care voia să-şi continue cercetările privitoare la sistemele ce menţineau ordinea naturală şi socială. De foarte tânăr, a fost convins că numai raţiunea – nu religia – putea să le înţeleagă şi să le explice. Acum îşi propusese să descrie organizarea vieţii economice şi progresul unei societăţi.

Viaţa lui era spartană şi se concentra asupra studiului şi elaborării operei sale. Ieşea puţin; obişnuia să facă lungi plimbări la ţărmul mării şi legenda povesteşte că uneori era văzut apărând, cu răsuflarea tăiată, în sate aflate la mai multe mile de casă, într-o stare de înstrăinare extremă, din care nu-l scotea decât dangătul clopotelor unei biserici sau tălăngile unei turme de oi. În momentele de răgaz, se ocupa de botanică, clasificând plantele din grădina lui după modelele naturalistului suedez Carl Linné, ale cărui investigaţii îl impresionaseră. Una dintre puţinele sale călătorii a fost pentru

a asista la aniversarea fostului său elev, ducele de Buccleuch, care se căsătorise cu Elizabeth, fiica ducelui de Montagu. Cu această pereche a stat două luni în reședința lor de la Dalkeith Palace, în împrejurimile Edinburghului.

Deși în splendida sa bibliotecă din Kirkcaldy adunase o mare parte din materialul economic și politic de care avea nevoie, putem să ne dăm seama, urmărindu-i corespondența prin care îșI ruga prietenii din Regatul Unit și din Europa să-i trimită cărți, broșuri sau informații, cât de grea a fost munca la *Avuția națiunilor* și cât de mulți ani i-a luat.

În primăvara lui 1773, s-a hotărât să plece din Kirkcaldy și să se mute la Londra, unde avea să locuiască următorii trei ani. Acolo și-a terminat cartea. Dar, înainte de a pleca, a decis să-și facă testamentul. L-a desemnat executor testamentar pe David Hume, căruia trebuia să-i fie trimis manuscrisul cărții dacă el murea fără s-o termine. Dorea, de asemenea, să-i fie distruse toate hârtiile, în afară de lucrarea inedită *Istoria astronomiei*: prietenul trebuia să decidă dacă merită osteneala să fie editată. Se crede că a hotărât să-și facă testamentul din motive de sănătate, dar adevărul este că în cei șaptesprezece ani cât mai avea de trăit n-a suferit de boli care să-i complice prea mult viața. Și niciodată nu s-a dat o explicație convingătoare pentru hotărârea de a-i fi arse manuscrisele.

Spre deosebire de șederea la Kirkcaldy, în izolare absolută, la Londra a dus o viață socială intensă. Se întâlnea și discuta cu prieteni în cele două cluburi unde era membru – *The Royal Society* și *The Club* –, amândouă de mare prestigiu social și intelectual, și în case particulare de oameni înstăriți și de înalt nivel, unde a cunoscut și a fost în relații cu politicieni și intelectuali influenți, ca Edmund Burke, Edward Gibbon și Samuel Johnson. În general, era simpatizat de interlocutori, care priveau, de obicei cu umor, inevitabilele lui stări de neatenție. O excepție a fost Samuel Johnson, cu care se pare că a avut o discuție în care Smith, renunțând la bonomia obișnuită, s-a enervat într-atât, încât l-a înjurat de mamă. Nu e surprinzător, așadar, că renumitul lexicograf și critic literar a lăsat despre el o descriere destul de necruțătoare: că era „trist ca un câine“, că-i curgeau balele și „devenea un tip cum nu se poate de dezagreabil după ce bea câteva pahare de vin“.[8] Adam Smith a lăsat și el o imagine nu mai puțin

dispreţuitoare şi sarcastică despre marele filolog şi critic englez.[9]

Avuţia naţiunilor

Cartea a apărut la 9 martie 1776, şi prima ediţie, de 500 de exemplare, s-a epuizat în şase luni; Smith a primit de la editori trei sute de lire. Aproape în acelaşi timp, s-a publicat în Marea Britanie altă capodoperă a culturii occidentale: *Decline and Fall of the Roman Empire* de Edward Gibbon. A doua ediţie din *Avuţia naţiunilor* a văzut lumina tiparului după doi ani, cu unele schimbări; a treia, în 1784, cu multe îndreptări şi adăugiri. Pe parcursul vieţii lui Adam Smith, au mai apărut a patra (1786) şi a cincea (1789) ediţie, cu noi modificări, ca şi traducerile cărţii în franceză (în număr de trei), germană, daneză şi italiană.[10] În Spania, a fost tradusă în spaniolă de Carlos Martínez de Irujo şi s-a publicat în 1791, însă cartea a fost denunţată Sfântului Tribunal (al Inchiziţiei) şi interzisă în anul următor. Trei ani mai târziu, în 1794, s-a editat la Valladolid un mic compendiu al operei, fără ca numele lui Adam Smith să apară pe copertă.[11]

Operă remarcabilă prin varietatea de teme prezentate, monument al culturii timpului său, mărturie a ceea ce, în ultima treime a secolului al XVIII-lea, însemna cunoaşterea în domeniile politicii, economiei, filozofiei şi istoriei, aportul său cel mai important şi trainic este descoperirea pieţei libere ca motor al progresului. Un mecanism pe care nu l-a inventat nimeni, la care omenirea a ajuns încetul cu încetul graţie comerţului. Acest schimb continuu a produs diviziunea muncii şi apariţia pieţei, sistem de distribuire a resurselor la care, fără s-o pretindă şi nici măcar s-o ştie, contribuie toţi membrii societăţii – vânzători, cumpărători şi producători –, făcând să crească prosperitatea generală. A fost insolită revelaţia că, muncind pentru a-şi materializa propriile dorinţe şi visuri egoiste, omul de rând contribuie la bunăstarea tuturor. Această „mână invizibilă“, care îi îndeamnă şi călăuzeşte pe cei care muncesc şi pe creatorii de bogăţie să coopereze cu societatea, a fost o descoperire revoluţionară şi, totodată, cea mai bună apărare a libertăţii în mediul economic. Piaţa liberă presupune existenţa proprietăţii private, a egalităţii cetăţenilor în faţa legii, condamnarea privilegiilor şi diviziunea muncii. Nimeni înainte de Adam Smith nu explicase cu atâta

precizie şi luciditate acest sistem autosuficient care face naţiunile să progreseze şi pentru care libertatea este esenţială, şi nici nu explicase într-un mod atât de elocvent că libertatea economică le susţine şi le impulsionează pe toate celelalte.

Citind această carte vastă ca un ocean, care se dispersează în teme şi subteme la infinit, ai impresia că nici măcar Adam Smith nu a fost conştient de importanţa descoperirilor lui. Pentru mulţi cititori ai acestei opere, a fost descumpănitor să descopere că nu altruismul, şi nici caritatea, ci mai curând egoismul este motorul progresului: „Nu facem rost de alimente prin bunăvoinţa măcelarului, a berarului sau a brutarului, ci prin preocuparea lor pentru propriul interes. Nu ne adresăm sentimentelor lor umanitare, ci egoismului lor, şi nu vorbim niciodată de nevoile noastre, ci de propriile lor avantaje“.[12]

John Maynard Keynes, elev sârguincios, deşi cam neascultător, al lui Adam Smith, a râs de faptul că acesta a susţinut că sistemul capitalist se întemeia „pe credinţa uimitoare că motivele cele mai josnice ale celor mai răi oameni lucrează, în vreun fel sau altul, pentru a obţine cele mai bune rezultate, în cea mai bună lume posibilă“. Totuşi, ca toţi marii gânditori în domeniile social şi politic care i-au urmat, între care Marx, Keynes avea să accepte până la sfârşit, scrâşnind din dinţi, descoperirea pe care Adam Smith a sintetizat-o astfel: „Ca regulă generală, cetăţeanul nu încearcă să promoveze bunăstarea publică, şi nici nu ştie cât contribuie la aceasta. Preferând să sprijine activitatea casnică în locul celei din afara casei, nu caută decât propria sa siguranţă, şi orientând această activitate astfel încât să obţină cea mai mare valoare, nu urmăreşte decât propriul său câştig, şi în acest caz, ca şi în altele, este condus de o mână invizibilă care promovează un obiectiv ce nu intră în intenţiile sale“.[13]

Sistemul descris de Adam Smith nu este *creat*, ci spontan: a rezultat din necesităţi practice, care au început odată cu schimbul în natură practicat de popoarele primitive, au continuat cu forme mai elaborate de comerţ, cu apariţia proprietăţii private, a legilor şi tribunalelor, adică a statului, şi, mai cu seamă, a diviziunii muncii, care a stimulat puternic productivitatea. Această ordine spontană, cum o va numi mai târziu Hayek, are ca fundament libertatea – libertăţile: libertatea comerţului, libertatea de a

interveni pe piață ca producător și consumator, în egalitate de condiții în fața legii, de a semna contracte, de a face export și import, de a se asocia și crea întreprinderi etc. Marii dușmani ai pieței libere sunt privilegiile, monopolul, subvențiile, controalele, prohibițiile. Ceea ce e spontan și natural în sistem se reduce pe măsură ce societatea progresează și se creează structuri legale care reglează piața. Așa stând lucrurile, numai dacă libertatea este păstrată, cel puțin în linii mari, sistemul va fi eficient și va da rezultate pozitive.

Este adevărat că piața e neîndurătoare, deoarece premiază succesul și condamnă eșecul în mod implacabil. Dar Adam Smith nu era o ființă cerebrală și dezumanizată cum îl considerau dușmanii lui, atacându-i liberalismul. Dimpotrivă, era foarte sensibil la dezastrul sărăciei și credea în egalitatea de șanse, chiar dacă n-a folosit niciodată această expresie. De aceea afirma că, pentru a combate starea de ignoranță și de prostie ce putea să le fie provocată muncitorilor de caracterul mecanic al muncii lor, educația este indispensabilă și trebuie să fie finanțată, pentru cei care nu pot să și-o plătească, de către stat sau de societatea civilă. În cadrul educației, stimula întrecerea și susținea educația publică împreună cu cea particulară.

Adam Smith ar fi fost surprins dacă ar fi putut afla că în viitor teoriile lui aveau să fie acuzate, de dușmanii liberalismului și ai întreprinderii private, că sunt lipsite de sensibilitate și solidaritate; el era sigur că investigația lui era de partea celor nevoiași și că va contribui la eradicarea sărăciei. „Nici o societate nu poate fi prosperă și fericită dacă majoritatea membrilor ei sunt săraci și amărâți“[14], a afirmat.

Ideea pe care o avea despre bogătașii din vremea lui era de obicei severă: „În fiecare afacere, oprimarea săracului presupune monopolul bogătașilor care, acaparând totalitatea comerțului pentru ei înșiși, vor fi capabili să obțină mari beneficii“.[15] Monopolul distorsionează cererea și oferta, conferind fabricantului sau comerciantului puterea de a schimba prețurile, pentru a-și satisface dorința de profit; eliminând concurența, calitatea produsului se depreciază, iar comerțul, inițial un serviciu, se transformă în exploatarea cumpărătorului. Marii beneficiari ai teoriei lui Adam Smith sunt consumatorii, ansamblul societății, pe deasupra producătorilor, o minoritate care are, bineînțeles, dreptul de a trage foloase de pe urma serviciului pe

care îl prestează, uneori cu mare talent şi îndrăzneală, dar pentru asta e neapărat necesar să existe o concurenţă loială, fără favoritisme şi, de bună seamă, să se respecte proprietatea particulară. După Adam Smith, „proprietatea pe care fiecare om o are asupra muncii sale este cea mai sfântă şi inviolabilă, căci este baza tuturor celorlalte. Averea unui om sărac constă în forţa şi dibăcia mâinilor, şi a-l împiedica să-şi folosească forţa şi dibăcia mâinilor în modul pe care îl consideră potrivit, fără să prejudicieze pe nimeni, este o violare flagrantă a celei mai sfinte dintre proprietăţi. Este o imixtiune evidentă în libertatea celor ce muncesc din partea celor care vor să-i folosească…“[16]

Cartea începe prin a explica faptul că „diviziunea muncii“ a făcut să crească într-o manieră remarcabilă productivitatea în fabricarea bunurilor. Dă exemplul celebru al acului de gămălie şi al celor optsprezece activităţi complementare în producerea lui; maşinile, pe care diviziunea muncii le-a impulsionat, au uşurat mult sarcina muncitorilor care, afirmă autorul, au fost cei care le-au inventat.

Civilizaţia se naşte odată cu necesitatea fiinţei umane de a apela la semeni pentru a-şi satisface nevoile. Diviziunea muncii e limitată de extinderea pieţei. Este evident că, într-un sat mic, agricultorul trebuie să fie, în acelaşi timp, şi tâmplar, şi zidar, şi instalator. Oraşele au însemnat un pas înainte, care a permis unora să se ocupe de o anumită activitate, şi altora de alta.

Avuţia naţiunilor explică originea şi funcţia banilor în aceste societăţi primitive, care, încetul cu încetul, au devenit mercantile. La un moment dat al evoluţiei istorice, schimbul în natură a cedat locul unei mărfi care avea să servească drept intermediar pentru vânzare şi cumpărare; au îndeplinit această funcţie vitele, scoicile marine, batogul, pieile şi blănurile şi, finalmente, metalele. Banii aveau să devină instrumentul universal al comerţului. La început, monedele aveau cantitatea de metal stabilită. Apoi, „avariţia şi nedreptatea principilor şi a statelor suverane […], abuzând de încrederea supuşilor lor, au diminuat treptat cantitatea de metal conţinută de monedele lor…“;[17] astfel, îşi înşelau mai lesne creditorii.

Preţul mărfurilor, după Adam Smith, se măsoară prin munca investită în procesul fabricării lor.[18]

În cadrul preţului, trebuie să se distingă „preţul real“ de „preţul nominal“. Acesta din urmă e fixat de piaţă, în raport cu abundenţa sau lipsa metalelor cu care se fabrică produsele. Cu toate că le declară „ştiinţifice“, tezele lui Smith sunt pline de sensibilitate. Afirmă că muncitorii bine plătiţi dau randament mai mare şi că, prin prosperitatea lor, se garantează pacea socială. În acelaşi timp, descrie gradul extrem de sărăcie din ţări precum China şi India, unde femeile îşi omoară copiii pentru că nu au cu ce să-i hrănească, şi zonele înalte din Scoţia, unde, din douăzeci de copii pe care ajung să-i nască femeile, abia dacă supravieţuiesc doi.

În continuarea minuţioaselor prezentări ale subiectelor economice, se expun date istorice şi analize sociologice, uneori atât de prolixe, încât copleşesc cititorul. Însă, la răstimpuri, apar idei renovatoare. De exemplu, în capitolul zece se enumeră cele cinci circumstanţe care explică micile câştiguri aduse de anumite meserii şi marele profit obţinut din altele: 1) caracterul plăcut sau neplăcut al muncii; 2) uşurinţa sau dificultatea în a o executa şi uşurinţa sau dificultatea realizării ei, ca şi costul mai mic sau mai mare pe care îl presupune ucenicia muncitorului; 3) continuitatea sau caracterul eventual al contractelor; 4) responsabilitatea mai mică sau mai mare ce se impune în procesul muncii şi 5) probabilitatea sau improbabilitatea succesului.

Inegalităţile provocate de politica muncii în Europa dau naştere unei critici foarte dure împotriva tuturor limitărilor libertăţii de angajare, ca şi ale „statutelor breslelor“, care pe atunci impuneau chiar şi şapte ani de practică cu un maistru înainte ca ucenicul să fie autorizat să lucreze. Orice restrângere a libertăţii – de pildă, legile de rezidenţă, care împiedică un muncitor să-şi caute de lucru în afara parohiei lui – generează nedreptăţi şi prejudiciază crearea de locuri de muncă. Adam Smith insistă asupra faptului că trebuie să fie desfiinţate toate privilegiile de care se bucură breslele: „Oamenii din aceeaşi breaslă se reunesc arareori, chiar pentru a se distra şi a-şi petrece timpul, fără ca discuţiile să ajungă să fie o conspiraţie împotriva publicului. Sau vreun aranjament pentru a mări preţurile“.[19]

Analizele economice alternează cu expunerile cu caracter istoric, precum cele privitoare la evoluţia preţului grâului în secolele XIII, XIV, XV şi XVI în Scoţia şi Anglia, în comparaţie cu Olanda şi Genova, sau la efectul pe

care l-a avut în lume, în cadrul comerţului cu metale, descoperirea minelor de aur şi argint din Peru.

Fără diviziunea muncii şi acumularea de capital, nu ar fi existat dezvoltarea forţelor de producţie. Capitalul este alcătuit dintr-o parte fixă şi alta circulantă; prima constă în maşinile, pământurile şi localurile în care funcţionează întreprinderea, iar cealaltă în banii cheltuiţi pe salarii, impozite şi investiţii. Ansamblul capitalului reprezintă bogăţia unei ţări. Stabilitatea este condiţia esenţială pentru dezvoltare, deoarece, atunci când aceasta nu există, oamenii îşi retrag capitalul din circulaţie, ascunzându-l.

În continuare, se explică procesul de producţie, apariţia băncilor, modul în care creditele permit unor indivizi (industriaşi sau meşteşugari) să-şi deschidă singuri o afacere, ceea ce determină creşterea şi configurarea unei clase sociale. Băncile îl ajută pe comerciant să-şi transforme capitalul circulant în fix, acordându-i cambii care îi permit să cheltuiască şi să mişte banii, pe care apoi îi restituie cu o dobândă care, în epoca aceea, era de opt la sută.

Se arată cum întreprinderile încalcă interdicţia de a depăşi un anumit nivel al cambiilor pentru a-şi extinde creditul pe care îl primesc. Autorul povesteşte istoria unei bănci scoţiene care a dat faliment pentru că a acordat cambii unui mare număr de comercianţi iresponsabili, care erau pur simplu escroci.

În mod repetat, autorul critică intervenţionismul statal, precum şi risipa şi cheltuielile inutile făcute de „regi şi miniştri“, sărăcind astfel societatea în ansamblul ei. Poate că lucrul cel mai important din paginile acestea este elogiul unei societăţi unde statul este redus şi funcţional, fiindcă îi lasă pe cetăţeni să muncească, făcând astfel să crească bogăţia în folosul societăţii în ansamblul ei. Cetăţeanul ideal, pentru Smith, este harnic, auster, prudent şi nu-şi risipeşte niciodată câştigul cu cheltuieli pentru lux. Întreprinzătorul trebuie să fie mereu un exemplu pentru cei pe care îi angajează: „Dacă întreprinzătorul este atent şi cumpătat, şi muncitorul tinde să fie la fel, dar dacă patronul e delăsător şi dezordonat, angajatul care îşi structurează munca după modelul descris de patron îşi modelează viaţa tot după exemplul pe care acesta i-l oferă“.[20] Întregul capitol reflectă neîncrederea lui Smith faţă de stat ca potenţial duşman al cetăţeanului care munceşte şi

respectă legile.

Capitolul următor este dedicat împrumuturilor cu dobândă. Smith nu e de acord să fie interzise, așa cum cer unele biserici – între acestea, cea catolică – deoarece, susține, dacă sunt corect stabilite, îndeplinesc o funcție utilă, dat fiind că permit o circulație mai mare a capitalului. Nu este cazul celui care face împrumutul pentru a-l risipi pe distracții și activități nerentabile. Însă, dacă dobânda nu este excesivă și banii împrumutului dau roade, acesta îndeplinește o funcție valoroasă pe piață. Citează cazul țărilor care, pentru a combate camăta, interzic împrumuturile bancare, iar atunci acestea, în loc să dispară, ajung să fie clandestine și ilegale.

Adam Smith arată cum capitalismul subminează naționalismul, fără să-și propună aceasta, mișcându-se peste frontierele naționale când nu găsește în propria țară investiții profitabile. Raționamentul are o logică zdrobitoare. Când în propria țară capitalul a saturat investițiile productive, se vede împins să iasă în exterior; face aceasta și pentru a importa ceea ce este necesar în propria lui țară, cu scopul de a asigura consumul sau de a activa comerțul intern. De asemenea, poate fi îndemnat să pătrundă în țări care duc lipsă de capital. Acest lucru, spune Smith, cu toate că nu pare să fie în mod direct în folosul țării de unde provine capitalul, în mod indirect este, căci o plasează într-un cadru de dezvoltare și de progres mai avansat. Pe scurt, capitalismul internațional este dușmanul natural al naționalismului.

Principala activitate comercială are loc între oraș și sat și constă în schimbul de produse neprelucrate pentru cele manufacturate. Orașul obține de la sat toată bogăția și tot ceea ce este necesar subzistenței. Dacă instituțiile n-ar fi zădărnicit înclinațiile naturale ale ființelor omenești, orașele n-ar fi crescut mai mult decât ceea ce putea susține producția agricolă de pe teritoriul unde erau amplasate. Ocupația inițială a omului a fost cultivarea pământului. Însă relația dintre proprietari și muncitorii agricoli, care plătesc pentru a închiria pământul și a-l lucra, a denaturat această realitate. Muncitorii agricoli nu sunt stimulați pentru a investi în îmbunătățiri și, din această cauză, agricultura nu progresează. Smith critică „dreptul primului născut“ care, pentru a-l favoriza pe fiul cel mare, îi prejudiciază pe ceilalți, și condamnă munca de sclav atât din rațiuni morale, cât și economice, căci această muncă este cea mai puțin productivă, dat

fiind că aceştia nu au nici un stimulent pentru a depune eforturi.

Avuţia naţiunilor explică naşterea oraşelor europene prin comerţ. Mai bine zis, prin negustori. Aceştia erau „disprețuiți“ de „nobilii“ din Anglia, care, la fel ca în Spania şi Franţa, considerau comerţul o ocupaţie de rând. Regii au permis înființarea de oraşe din cauza antagonismului lor cu „nobilii“, şi pentru a primi dări de la negustori. Datorită oraşelor s-a dezvoltat comerţul local şi extern şi au apărut manufacturile care au făcut ca oraşele să devină mai puternice. Cu toate acestea, câmpul a continuat să fie marele furnizor de materii prime pentru fabrici.

Comerţul şi fabricile au contribuit la dezvoltarea satelor, creând pieţe pentru produsele agricole. Smith face o curioasă diferenţă între negustorul îndrăzneţ, pe care profesia lui îl incită să rişte, şi proprietarul funciar timid, care ezită mult înainte de a investi. De aceea, negustorul este adevăratul pionier al progresului.

Comerţul şi fabrica au introdus treptat ordinea şi buna guvernare în societate. Autorul îi critică aspru pe proprietarii funciari din pricina modului lor de a se purta cu muncitorii agricoli şi a faptului că îşi cheltuiesc banii pe obiecte de lux şi pe frivolităţi, spre deosebire de negustori şi întreprinzători, care investesc în proiecte noi, presaţi de concurenţă. Proprietarul funciar însă tinde să se transforme într-un rentier.

Dezvoltarea oraşelor o implică pe aceea a claselor medii, pe baza comerţului şi a fabricilor şi, astfel, duce la înflorirea civilizaţiei, adică a libertăţii şi legalităţii. Acest proces transformă societatea: comerţul şi fabricile ajung să fie sursa principală de bogăţie şi influenţează modernizarea agriculturii şi dispariţia proprietarului funciar feudal.

Într-un eseu atât de amplu, este firesc să existe contradicţii. Adam Smith e partizanul comerţului liber, dar acceptă impunerea de tarife şi prohibiţii dacă e sigur că acestea vor spori locurile de muncă, sau dacă libertatea deplină de a face import ameninţă să-i ducă la sapă de lemn pe întreprinzătorii şi manufacturierii incapabili să concureze cu produsele importate. Cu câteva pagini mai departe, această teză e dezminţită, întrucât se demonstrează că libertatea de a face comerţ exterior este cea mai eficientă şi profitabilă pentru ţări, chiar dacă prejudecăţile naţionaliste susţin contrariul. Nu este adevărat că unei ţări îi convine ca vecinii ei să fie

săraci; acest lucru e valabil numai dacă se războiesc între ei. Din punct de vedere comercial, a avea vecini bogaţi înseamnă piețe prospere pentru propriile exporturi.

Mai departe, apare o observaţie surprinzătoare şi ciudată, conform căreia sunt mai mulţi beţivi în ţările care nu sunt mari producătoare de băuturi alcoolice. Citează cazul Spaniei, Italiei şi Franţei, importante producătoare de vinuri, unde, asigură autorul, alcoolismul e mai puţin extins decât în centrul şi estul Europei. Şi nu mai puţin surprinzătoare este afirmaţia că orice impozit care, fiind mic, nu trezește interesul contrabandiştilor nu are efecte comerciale mari.

Capitolele dedicate coloniilor sunt extrem de importante. Încep printr-o expunere cu caracter istoric: coloniile au fost o expansiune naturală a populaţiei din Grecia şi apoi din Roma până când, stimulaţi de aventurile lui Marco Polo în Asia, portughezii şi spaniolii s-au lansat în căutarea aurului în Indii. Columb ajunge la Santo Domingo şi crede că a ajuns în acel Cipango al lui Marco Polo. După Adam Smith, lăcomia omenească, goana după aur, explică restul descoperirilor şi cucerirea celor două Americi, de Sud şi de Nord. Însă, adaugă autorul, această căutare a minelor de aur şi argint a fost dezamăgitoare, căci nici unul dintre aceste metale n-a reuşit să compenseze investiţia cerută de extracţia lor. Nici măcar extrem de bogatele mine din Peru (se referă la cele din Potosí) nu au îmbogăţit Coroana spaniolă.

Întreaga simpatie a lui Adam Smith se îndreaptă spre coloniile engleze din America de Nord, viitoarele State Unite. Explică faptul că au prosperat mult mai mult decât cele ale Spaniei şi Portugaliei, fiindcă Anglia le-a dat mai mare libertate de a produce şi face comerţ, spre deosebire de severul control pe care Lisabona şi Madridul le impuneau coloniilor lor. Şi subliniază încă o dată că restricţiile impuse comerţului constituie „o crimă împotriva umanităţii“. Prevede că Statele Unite vor fi o ţară extraordinar de prosperă datorită marii întinderi a pământurilor lor, dar şi libertăţii remarcabile de care se bucură aceste colonii din nord. Critică, de asemenea, ideea în sine de colonialism, atribuind-o unor aventurieri lacomi, şi descrie brutalitatea cu care au fost trataţi sclavii din timpuri imemoriale. Subliniază că intervenţionismul statal, libera concurenţă, sunt o reţetă infailibilă pentru

eşecul economic.

Pe lângă faptul că este imoral, colonialismul are efecte negative sub aspect economic, pentru că implică practica monopolului care aduce beneficii doar unei minorităţi restrânse şi prejudiciază atât ţara colonizatoare, cât şi restul lumii. Întregul capitol este un apel raţional ca libertatea să fie folosită drept cel mai bun instrument politic, moral şi economic pentru a asigura progresul unei societăţi.

Deoarece i se pare dificil ca Anglia să renunţe la posesiunile sale americane, Smith propune o federaţie, în care fostele colonii să aibă aceleaşi drepturi ca metropola.

Poate că interdicţia cea mai jignitoare este aceea care pedepseşte cu amendă şi închisoare pe cel care îndeamnă un meşteşugar din breasla lânii să se mute în altă ţară, căci prin aceasta, spune Adam Smith, Anglia viola în mod flagrant libertatea pe care se lăuda atâta că o practică.

Îi critică (foarte respectuos) pe Quesnay şi pe fiziocraţii francezi, pentru că au susţinut că numai pământul produce bogăţie, considerând că fabricanţii şi negustorii sunt „neproductivi“. Arată cum meşteşugarii, industriaşii şi negustorii sunt la fel de progresişti ca agricultorii. Ceea ce le diminuează rolul în procesul de creare a bogăţiei sunt obstrucţiile şi interferenţele în sistemul mercantil. Dă multe exemple, pentru a dovedi că libertatea comerţului este justă şi aduce prosperitate. Citează nenumărate cazuri din istorie – China, India, Grecia şi Roma – pentru a ilustra ideea că, cu cât există mai multă libertate, cu atât progresul ţărilor este mai mare şi, cu cât este mai puţină, cu atât acestea sunt mai înapoiate.

De la economie, Adam Smith se întoarce la istorie, la acea perioadă a omenirii împărţită în colectivităţi de vânători şi agricultori, şi apoi de negustori şi fabricanţi, şi le analizează în raport cu forţa care îi proteja sau le folosea pentru a-şi ataca vecinii. La populaţiile de vânători, toţi membrii comunităţii erau războinici şi se ajutau între ei. La cele de agricultori, apar oştile şi, mai târziu, armatele. În fiecare caz, cheltuielile sunt tot mai mari. Şi, în sfârşit, statul finanţează apărarea societăţii. Armata va fi întotdeauna superioară unei oşti (chiar dacă istoria revoluţiilor contrazice această teză). Iar cheltuiala presupusă de susţinerea unei armate este tot mai mare, din cauza evoluţiei armelor, pe care inventarea prafului de puşcă le-a

revoluţionat fundamental. Adam Smith examinează ce riscuri implică pentru libertate existenţa unei armate.

Analiza are apoi în vedere justiţia. Explică în ce mod s-a născut necesitatea de a avea judecători, afirmând că este consecinţa proprietăţii particulare. Judecătorii apar pentru a-i apăra pe bogaţi de „lăcomia săracilor“. Mai târziu, societatea plătește persoanele însărcinate cu administrarea justiţiei. În colectivităţile mai primitive, utilizatorii remunerau judecătorii sau le făceau daruri; mai târziu, statul şi-a asumat această obligaţie. A te simţi sigur pe drepturile tale este fundamental pentru ca să poată exista o societate liberă. Însă judecătorii au fost sensibili la corupere, şi administrarea justiţiei s-a degradat când aceştia, care primeau salariu în funcţie de numărul de cuvinte folosite în pledoariile lor, au început să-şi lungească discursurile, pentru a câştiga mai mult.

Este interesantă analiza pe care o face Smith privind modul în care se întreţine clerul, precum şi ideea că, atâta timp cât există multe biserici diferite într-o societate, vor exista mai puţin fanatism şi un spirit de toleranţă mai mare. Adam Smith era departe de a fi un creştin fanatic, fiindcă vorbeşte cu o distanţare foarte obiectivă şi în acelaşi fel despre catolici şi protestanţi. Unii cred că era ateu, ca prietenul său, David Hume. Cu toată simpatia lui naturală pentru presbiterianism şi pentru biserica scoţiană în care a fost educat, Smith nu este părtinitor şi se referă numai la fapte obiective. Şi în această privinţă se remarcă spiritul său senin şi deschis; fără a ajunge la ateism, exista probabil în el un agnostic care păstra aparenţa unui creştin pentru că vedea în religie una dintre instituţiile care înlesnesc convieţuirea şi, într-un anume fel, insuflă societăţii o ordine morală.

Vorbeşte de sursele de venituri pentru menţinerea suveranului sau a guvernului, adică de impozite, susţinând la răstimpuri teza pe care acum am numi-o social-democrată. Urmându-i în această privinţă pe lordul Kame şi pe Montesquieu, crede că impozitele trebuie să servească pentru a egala veniturile, încasând mai mult de la bogaţi şi mai puţin de la săraci şi evitând impozitele care, fiind excesive sau arbitrare, îndeamnă la evaziune. Se referă, adoptând o atitudine foarte severă, la perceptorii care îi jecmănesc pe contribuabili.

Zeciuiala care se plătește Bisericii o numește impozit „pur negativ“, deoarece nu aduce nici un beneficiu nici proprietarului, nici celui care ia în arendă, nici suveranului, ci doar Bisericii (ceea ce confirmă faptul că Adam Smith nu era un credincios prea convins).

O discuție detaliată în Marea Britanie și în alte țări despre rațiunea existenței impozitelor, despre tipurile acestora și colectarea lor îi ilustrează doctrina conform căreia „nu există artă pe care orice guvern să n-o învețe atât de repede cum e aceea de a scoate bani din buzunarul contribuabililor“.[21]

Dat fiind că nu se poate renunța la impozite, trebuie evitat, în măsura posibilului, ca acestea să fie nedrepte și să-i împovăreze mai mult pe săraci decât pe bogați, întrucât altminteri stimulează contrabanda și evaziunea, și dă exemplul celor care, sufocați de impozitele excesive pe care erau obligați să le plătească, ajung delincvenți.

Studiază modul în care țările contractează datorii pentru a-și realiza bugetul sau a finanța războaie, cum plătesc aceste datorii, precum și consecințele pe care acestea le au în viața economică. Ajunge la concluzia că, odată ce o națiune se deprinde să se îndatoreze, îi este aproape imposibil să reușească să plătească enormele obligații pe care le contractează. Și condamnă cu asprime statele care, pentru a plăti artificial ceea ce datorează, își devalorizează monedele, achitând numai o parte, în general mică, din datoriile pe care le-a contractat.

Această scurtă sinteză dă numai o palidă idee despre ambiția și anvergura cărții *Avuția națiunilor*, despre varietatea de teme dezbătute în paginile sale și despre modul în care în ea apar și filozofia, istoria și sociologia, chiar dacă preocuparea economică prevalează. Ideile lui Adam Smith s-au răspândit mai întâi în Insulele Britanice, apoi în Europa și America și, încetul cu încetul, în restul lumii. Într-un anume fel, în secolul al XIX-lea au ajuns să configureze într-un mod asemănător aproape întregul Occident. Totuși, multe dintre aceste idei, născute în secolul al XVIII-lea, se referă la o realitate socială care s-a schimbat enorm în comparație cu aceea din zilele noastre. Însă nu e nepotrivit să spunem că aceste schimbări s-au datorat, în bună parte, descoperirilor și ideilor care, pentru prima oară, au fost aduse la cunoștință în această carte capitală.

Ultimii ani ai lui Adam Smith

Ecourile apariției lucrării *Avuția națiunilor* au fost enorme, dar lente, și nu s-ar spune că Adam Smith ar fi urmărit cu înfrigurare aceste reverberații. Corespondența lui arată că le-a răspuns cu promptitudine prietenilor, gânditorilor și autorităților politice care i-au comentat cartea, l-au elogiat sau criticat, ori i-au cerut lămuriri, dar niciodată n-a ghicit în ce măsură aveau să i se difuzeze ideile în toată lumea, marcând cursul vieții economice a Occidentului în deceniile următoare. Neîndoios, mintea lui începuse să plănuiască, în casa din Kirkcaldy, ceea ce în opinia sa avea să fie al treilea studiu, și cel decisiv – juridic și legal – despre funcționarea societății, o carte pe care n-a ajuns să o termine niciodată. Totuși, nu acesta era eseul pe care îl scria despre *Artele imitative* atunci când, după propria-i mărturie, a fost nevoit să-l întrerupă. Nici pe acesta n-avea să-l ducă la bun sfârșit.

Boala celui mai bun prieten, filozoful David Hume, care a început să se manifeste din 1775, cu dureri intense la vezică și la stomac – era o tumoare canceroasă – și avea să ajungă o tortură care a ținut luni de zile, l-a afectat mult. Anul următor, în ianuarie, Hume și-a făcut testamentul, numindu-l pe Adam Smith executorul său literar și lăsându-i 200 de lire sterline ca moștenire. Îi încredința totodată publicarea micii sale lucrări autobiografice *My Own Life* și decizia dacă să publice, și când anume, polemicul eseu *Dialogues Concerning Natural Religion*, scris cu ani în urmă și pe care tocmai apucase să-l revadă, în care își apăra ateismul și critica aspru religiile, mai cu seamă creștinismul. Opiniile prietenilor lui Hume care cunoșteau eseul erau împărțite, dar majoritatea lor, printre care Adam Smith, credeau că, din cauza atmosferei care domnea, este imprudent să scoată la lumină o carte care va fi probabil cenzurată de Coroană. Smith s-a dus special la Edinburgh pentru a-l vedea pe Hume, care avea să moară la 25 de august 1777, și, într-adevăr, s-a ocupat de editarea lucrării *My Own Life*, adăugând spre publicare câteva scrisori ale lui Hume și un text scris de el însuși ca omagiu adus prietenului său. Acesta a stârnit un mic scandal, fiindcă, referindu-se la tema educației, și-a permis să facă în paginile sale unele critici instituțiilor religioase și, îndeosebi, Universității din Oxford,

despre care avea amintiri foarte neplăcute.

În 1778, grație influenței fostului său elev, ducele de Buccleuch, și a altor prieteni importanți, Adam Smith a fost numit director al Vămii din Edinburgh, un post pe care, cu mai mică anvergură, îl deținuse la Kirkcaldy tatăl pe care nu l-a cunoscut niciodată. Pentru funcția asta, a primit, în cursul celor trei ani cât a avut-o, aproximativ opt mii de lire sterline, o mică avere, care i-a permis să-și petreacă ultimii ani în îndestulare. Însă biografii lui precizează că a fost întotdeauna un om generos, care și-a ajutat prietenii și și-a cheltuit o bună parte din venituri pe acțiuni de caritate. De aceea, averea pe care a lăsat-o la moartea lui a fost modestă. Le-a mutat pe mama și pe verișoara sa Janet Douglas într-o casă elegantă, Panmure House, în Canongate, un cartier aristocratic din Edinburgh. De-a lungul acestei perioade finale, a dus o viață socială intensă. N-a fost un funcționar neglijent, nici pe departe. Toate dovezile coincid în a afirma că a fost un director de vamă punctual și responsabil, care se ducea la serviciu toată săptămâna, cu excepția zilei de vineri, care era liberă, asista la toate ședințele inspectorilor, scria mereu rapoarte și făcea sugestii pentru îmbunătățirea muncii serviciului. Este paradoxal faptul că apărătorul cel mai entuziast de pe lume al comerțului liber și-a sfârșit zilele într-un post a cărui simplă existență reprezenta negarea celor mai îndrăgite idei ale sale.

Nu e surprinzător că, având obligații atât de stricte, n-a dispus de timp pentru a scrie acel volum dedicat jurisprudenței prin care se gândea să-și completeze investigațiile referitoare la evoluția socială. O singură dată în acești ani a cerut un concediu de mai multe luni, în 1787, din ianuarie până în iulie, și și-a petrecut o bună bucată de timp corectând cea de a cincea ediție din *Avuția națiunilor*, care va apărea cu multe îndreptări și adăugiri. În fiecare săptămână, obișnuia să-și invite în casa lui din Canongate – unde l-a adus să locuiască pe un nepot al său de nouă ani, David Douglas, viitorul lui moștenitor – prietenii intelectuali, între aceștia tânărul Walter Scott, care a lăsat mărturie despre aceste întâlniri. Cu filozofii, scriitorii și oamenii de cultură se întâlnea și la *Royal Society of Edinburgh*, la organizarea căreia contribuise, și la *Oyster Club*, al cărui fondator era.

În mai 1784, i-a murit mama, la nouăzeci de ani. Adam Smith, care o adora și trăise aproape toată viața alături de ea, a mărturisit că restul vieții

şi-l va petrece în singurătate, neajutorat, fără fiinţa „care m-a iubit cu siguranţă şi mă va iubi mai mult ca nimeni altcineva“.[22] În 1787, a fost omagiat de Universitatea din Glasgow – care i-a fost *alma mater* –, prin alegerea drept lord rector. În anul următor, a murit Janet Douglas, care îşi pusese viaţa în slujba lui. Şi această veste l-a afectat profund.

Ca şi Hume, Adam Smith a început, de la începutul anului 1790, să aibă probleme la stomac. Suferise întotdeauna de constipaţie şi, în cele patru luni de concediu cât a stat la Londra, a fost supus unei mici intervenţii chirurgicale, care nu a rezolvat însă problema, ci mai mult a agravat-o, chinuindu-i ultimele luni de viaţă. Legenda spune, aşa cum relatează prietenul său Henry Mackenzie, că în noaptea de 16 iulie 1790, la o reuniune în casa lui din Canongate, s-a despărţit de prietenii care veniseră în vizită cu aceste cuvinte: „Mă bucur nespus de compania dumneavoastră, domnilor, dar cred că trebuie să vă părăsesc, pentru că mă duc în altă lume“. Zis şi făcut, a murit a doua zi în zori. Este înmormântat în Edinburgh, în cartierul unde a trăit, la intrarea în biserica din Canongate; o lespede sobră aminteşte că a fost autorul operelor *Teoria sentimentelor morale* şi *Avuţia naţiunilor.*

Note

4. Nicholas Phillipson, *Adam Smith. An Enlightened Life*, Yale University Press, Londra, 2010, p. 40.

5. Arthur Herman, *The Scottish Enlightenment. The Scots' Invention of the Modern World*, Forth State, Londra, 2001, p. 158.

6. Adam Smith, *Teoria sentimentelor morale*, traducere de Dan Crăciun, Editura Publica, Colecţia de economie, 2017. Toate citatele din această carte provin din această ediţie. (N. tr.)

7. D.D. Raphael, *Adam Smith*, *Past Masters*, Oxford University Press, 1985, p. 6.

8. Ian Simpson Ross, *The Life of Adam Smith*, Clarendon Press/Oxford University Press, 1955, p. 251.

9. Nicholas Phillipson, *op. cit.*, pp. 210–211.

10. *Cercetare asupra naturii şi cauzelor avuţiei naţiunilor*, ediţie comemorativă a bicentenarului primei ediţii a operei, îngrijită de R. H. Campbell şi A. S. Skinner, editori, şi de W. B. Todd, editor literar, vol. I şi II, versiune spaniolă de Juan Carlos Collado Curiel şi Antonio Mira-Perceval Pastor, Barcelona, Oikos-Tau, 1988, din care sunt date toate citatele, deoarece ediţia în limba română: *Avuţia naţiunilor*, traducere de Monica Mitarcă, Editura Publica, Co. lecţia de economie, 2011, aşa cum precizează editorul său (p. 52), „este o selecţie din acele părţi ale celor cinci Cărţi (ale originalului)“, ceea ce face ca identificarea citatelor să nu fie posibilă. (N. tr.)

11. Ian Simpson Ross, *op. cit.*, p. 432.

12. Adam Smith, *Avuția…*, *ed. cit.*, vol. I, p. 96.

13. *Ibid.*, vol. I, p. 503.

14. *Ibid.*, vol. I, p. 161.

15. *Ibid.*, vol. I, p. 177.

16. *Ibid.*, vol. I, p. 203.

17. *Ibid.*, vol. II, pp. 111–112.

18. Această idee, care a fost adoptată de Marx, este obiectul criticii economiștilor liberali ai așa-numitei Școli austriece, ca Mises și Hayek. Aceștia susțin că „valoarea“ nu este ceva obiectiv, cum cred Smith și Marx, cu alte cuvinte că nu este o valoare „reală“, determinată de cantitatea de muncă investită în fabricarea produsului, ci ceva subiectiv, creat de preferințele oamenilor pe piață. Acesta este un motiv de dezbateri intense printre economiștii liberali.

19. Adam Smith, *Avuția…*, *ed. cit.*, vol. II, pp. 209–210.

20. *Ibid.*, vol. II, p. 652.

21. *Ibid.*, vol. II, p. 888.

22. Scrisoare către editorul său, citată de Nicholas Phillipson, *op. cit.*, p. 262.

José Ortega y Gasset (1883–1955)

José Ortega y Gasset a fost unul dintre cei mai inteligenţi şi eleganţi filozofi liberali din secolul XX, pe care diferite împrejurări – Războiul Civil din Spania, cei patruzeci de ani de dictatură ai lui Franco şi avântul doctrinelor marxiste şi revoluţionare, în a doua jumătate a secolului XX, în Europa şi America Latină – l-au aruncat pe nedrept în podul cu vechituri sau, şi mai rău, l-au răstălmăcit şi l-au prefăcut în punct de referinţă al gândirii conservatoare.

Deşi n-a ajuns niciodată să-şi sintetizeze filozofia într-un ansamblu organic de idei, în nenumăratele eseuri, articole, conferinţe şi note din vasta sa operă, Ortega y Gasset a dezvoltat un discurs neîndoios liberal, într-un mediu precum cel spaniol, unde lucrul acesta era insolit – el ar fi spus „radical“, unul dintre cuvintele sale favorite –, fiind critic deopotrivă al extremismului dogmatic de stânga şi al conservatorismului autoritar, naţionalist şi catolic de dreapta. O bună parte a acestei gândiri este în vigoare şi astăzi, bucurându-se în prezent – după falimentul marxismului, al doctrinelor parazitare şi al economismului excesiv, în care s-a inclus un anumit liberalism – de o actualitate evidentă.

O demonstrează, mai bine ca orice, *Revolta maselor*, carte publicată în 1930, care fusese anticipată în articole şi eseuri cu doi sau trei ani înainte. Aceasta i se întâmpla adesea lui Ortega; opera lui s-a configurat plecând de la conferinţe şi texte scurte, scrieri pentru ziare şi reviste, pe care apoi le reunea în cărţi – mai curând decât din volume unitare. Înainte de acest eseu fundamental, filozoful reflectase asupra unor teme ce aveau să dobândească, în anii următori, o mare actualitate politică în viaţa spaniolă şi europeană, cum sunt noile manifestări ale naţionalismului, iar, în domeniul artei şi al literaturii, ceea ce el avea să numească, pe bună dreptate, „dezumanizarea“ acestora.

Independentism și decadență

Se născuse la Madrid, la 9 mai 1883, în familia jurnalistului şi scriitorului José Ortega Munilla şi a lui Dolores Gasset Chinchilla, al cărei tată era proprietarul ziarului liberal *El Imparcial.* A fost educat de iezuiţi, la colegiu şi la Universitatea din Deusto, dar şi-a obţinut licenţa şi doctoratul la Universitatea Centrală din Madrid. În 1905, a plecat în Germania, mai întâi la Leipzig, apoi la Nürnberg, München, Köln şi Berlin, însă avea să locuiască şi să studieze mai ales la Marburg, unde a rămas până în 1907. La Madrid, i s-a încredinţat Catedra de metafizică, în 1911; s-a reîntors în Germania cu o bursă, tot la Marburg. A revenit în Spania ca să-şi ocupe catedra şi să desfăşoare o intensă activitate ca autor de articole şi conferenţiar. Avea scopul mărturisit de a „europeniza Spania“ şi de a o scoate din izolarea în care trăise – atât în domeniul cultural, cât şi în cel politic –, ceea ce l-a făcut să intre în polemică cu alt gânditor remarcabil, mai în vârstă decât el, Miguel de Unamuno, care, printre alte absurdităţi, spre care era înclinat, susţinea că obiectivul ar trebui să fie mai curând acela de „a spanioliza Europa“.

În 1922, Ortega şi-a publicat prima carte: *Spania nevertebrată. Schiţă de reflecţii istorice*, care reunea două serii de articole apărute înainte în ziarul *El Sol* de la Madrid, despre problema separatismului catalan şi basc (pe acesta din urmă îl numea „*bizcaitarrismo*“[23]).

Ortega a avut întotdeauna un fler desăvârşit de a percepe înainte de marele public marile evenimente politice şi culturale ale vremii sale, ca „dezumanizarea artei“ şi „revolta maselor“, două fenomene ce caracterizează cultura Occidentului în anii de apogeu intelectual al filozofului. Cu aceeaşi perspicacitate a intuit că mişcarea de independenţă a Cataloniei şi a Ţării Bascilor, două importante regiuni din Spania, va fi în viitor una dintre problemele cele mai grave cu care avea să se confrunte ţara lui. O problemă care, de peste un secol, tot nu s-a rezolvat şi, din când în când, ameninţă stabilitatea democratică şi progresul economic ale Spaniei moderne.

Cartea despre *Spania nevertebrată* a avut un succes imediat – a fost prima sa operă care a ajuns la un public larg – şi avea să se reediteze de câteva ori în lunile şi anii care au urmat primei ediţii.

Pentru Ortega, separatismul catalan şi basc este „cel mai mare rău

prezent în Spania noastră“.[24] Dar el nu vede în aceste tendinţe centrifuge o mişcare profundă şi populară, cu rădăcini istorice, ci două manifestări ale îndelungatei şi lentei dezintegrări a Spaniei de-a lungul mai multor secole, mai precis de când a încetat să fie „o realitate activă şi dinamică“ şi s-a transformat într-o societate fără ambiţii şi fără iluzii, „o existenţă pasivă şi statică, precum mormanul de pietre de pe marginea unui drum“ (p. 54). În cartea aceasta a dat faimoasa definiţie a naţiunii ca „un proiect sugestiv de viaţă în comun“ (p. 35), complementară celei a lui Renan, pe care o citează cu entuziasm, conform căreia „O naţiune este un plebiscit cotidian“ (p. 52).

Ortega nu crede în doctrinele naţionaliste, este convins că sunt simple pretexte pentru a exprima decepţia care se propagă prin toate regiunile Spaniei (care, acum, „mai curând decât o naţiune“, este „o serie de compartimente etanşe“, p. 56), din cauza acelei decadenţe ce a spulberat integrarea care a unit în jurul Castiliei toate regiunile, în virtutea unui mare proiect comun, ce a conferit în trecut Spaniei supremaţia în lume, forţa imperială şi grandoarea. Proiectul acesta nu a fost cucerirea, ci „colonizarea“: „Pentru mine, este evident că este vorba de unica întreprindere cu adevărat şi substanţial mare săvârşită de Spania“ (p. 109). Iar colonizarea, în opinia lui, n-a fost opera monarhiei, nici a nobilimii, ci a „poporului“, a Spaniei anonime şi populare, a oamenilor obişnuiţi şi eroici, care, în condiţii dificile şi adesea îngrozitoare, s-au lansat în lumea necunoscută ca să cucerească pământuri, oameni, bogăţii, pentru Dumnezeu, pentru imperiu şi pentru o idee despre Spania care, pe vremea aceea, înflorea şi se răspândea în întreaga naţiune spaniolă, menţinând-o unită şi vie. Toate acestea au rămas de mult în urmă; de atunci, pe măsură ce decădea, Spania se „devertebra“, generând „un particularism“ ce afectează toată ţara: separatismul catalan şi al Ţării Bascilor sunt simptomele cele mai vizibile ale acestei boli generale. Şi, adaugă, pe un ton dramatic: „Mai rău decât să ai o maladie este să fii o maladie“ (p. 79).

Acest rău toxic cu care se confruntă Spania dintr-un trecut îndepărtat se traduce în prezent în sărăcia intelectuală şi politică a nobleţei sale şi în mediocritatea şi incultura politicienilor săi, precum şi în dezrădăcinarea oamenilor de ştiinţă. Ortega critică aspru starea de lucruri din ţară şi, în contextul acesta, judecă mişcările separatiste din Catalonia şi din Ţara

Bascilor: „Teoriile naţionaliste, programele politice ale regionalismului, frazele oamenilor lui nu prezintă nici un interes şi sunt în mare parte artificii. Dar, în aceste mişcări istorice, care sunt o mecanică a maselor, ceea ce se spune e întotdeauna simplu pretext, elaborare superficială, tranzitorie şi fictivă, având doar o valoare simbolică numai ca expresie convenţională, şi aproape întotdeauna incongruentă, a unor emoţii profunde, inefabile şi nedesluşite, ce operează în subsolul sufletului colectiv“ (p. 48).

Este mult adevăr în ceea ce spune Ortega. În anii dictaturii franchiste, sub dura represiune a oricărei forme de „particularism“ în regiunile Spaniei, mişcările independentiste catalană şi bască au părut să se stingă, cu excepţia sporadicelor acte de terorism comise de ETA (organizaţia extremistă bască). Eu am locuit la Barcelona cinci ani, de la începutul până la mijlocul anilor ’70, iar pe vremea aceea mobilizarea sectorului intelectual şi a avangardelor politice – în ciuda represiunii – se concentra în scopul recuperării democratice. Independentismul stagna, limitat la minuscule sectoare tradiţionaliste şi marginale. Totuşi, de la instalarea democraţiei şi crearea regimului autonom, atât în Catalonia, cât şi în Ţara Bascilor, datorită faptului că autonomiilor regionale li s-au acordat importante responsabilităţi administrative, politice şi mai ales educative, sectoarele naţionaliste aflate la putere aveau să iniţieze o campanie activă de difuzare ideologică, însoţită de falsificări istorice, şi o politică energică pentru răspândirea catalanei şi a limbii basce, eliminând spaniola. După câţiva ani, această politică avea să dea roade, reînviind tema independentismului şi transformând-o în cea mai mare ameninţare pentru democraţia spaniolă. Ortega y Gasset a fost profetic.

Dezumanizarea artei

În 1925, la trei ani după ce a publicat *Spania nevertebrată*, a apărut altă carte importantă a lui Ortega, tot o colecţie de eseuri difuzate mai înainte în presă: *Dezumanizarea artei şi alte eseuri de estetică.*

Începe cu o afirmaţie îndrăzneaţă: masele urăsc arta nouă, pentru că nu o înţeleg. Motivul este evident: arta romantismului, care a înflăcărat secolul al XIX-lea, ca și naturalismul, erau pe înţelesul tuturor, cu reprezentarea

exaltată a vieţii sentimentale şi cu efuziunile lor afectate, sau cu tratarea clinică a problemelor sociale; însă noile tendinţe în muzică, pictură, teatru şi literatură, care nu aspiră la prezentarea vieţii aşa cum este, ci la crearea „altei“ vieţi, cer un efort intelectual laborios – o schimbare a perspectivei şi a înseşi ideii de artă –, pe care „marea turmă filistină“ nu e dispusă să-l facă. Prin urmare, s-a produs un divorţ iremediabil – un abis – între arta nouă, cei care o cultivă şi o apără, şi restul societăţii.

După Ortega, ceea ce apreciau oamenii obişnuiţi în arta romantică şi naturalistă a trecutului era tocmai latura lor cea mai puţin artistică, proiecţia vieţii adevărate care se manifesta în operă, în tablouri, drame, romane, în descrierea treburilor casnice din familie, a pasiunilor amoroase, a faptelor istorice, a problemelor sociale, tot ce constituie existenţa cotidiană în care spectatori, ascultători şi cititori credeau că îşi recunosc propriile experienţe. Însă artistul vremurilor noastre nu vrea ca arta lui să apară ca o ilustrare a „vieţii adevărate“; dimpotrivă, aspiră să creeze o viaţă diferită de cea reală, o viaţă ruptă de cea trăită, plăsmuită de la început până la sfârşit de artă, prin tehnici exclusiv artistice, de exemplu, metafora. Aceasta, semnalează Ortega, este ceea ce au făcut în muzică Debussy („Debussy a dezumanizat muzica şi, în virtutea acestui fapt, odată cu el începe noua eră a artei sonore“, p. 48),[25] Mallarmé în poezie („…versul lui Mallarmé anulează orice rezonanţă vitală şi ne înfăţişează figuri atât de extraterestre, încât simpla lor contemplare este de la bun început o plăcere supremă“, p. 49), Pirandello în teatru cu ale sale *Şase personaje în căutarea unui autor* („Teatrul tradiţional ne propune ca în personajele sale să vedem persoane şi în gestica lor expresia unei drame «omeneşti». Aici, dimpotrivă, se izbuteşte să ni se trezească interesul pentru nişte personaje ca personaje, cu alte cuvinte ca idei sau pure scheme“, p. 54). În literatură, îi citează pe Joyce, Proust şi Gómez de la Serna. Iar în pictură, mişcarea expresionistă şi cea cubistă ca echivalente („De la pictarea lucrurilor s-a trecut la pictarea ideilor: artistul a devenit orb pentru lumea exterioară şi şi-a întors pupila către peisajele interne şi subiective“, p. 54), căci evită să reprezinte realitatea pe care o cunoaştem prin intermediul experienţei noastre, pentru a crea o realitate pur şi exclusiv inventată.

Ortega semnalează că, în ciuda variaţiilor şi mişcărilor diverse din

interiorul ei, în arta aceasta nouă există nişte numitori comuni, care se regăsesc în toate: dezumanizarea, evitarea formelor vii, considerarea artei ca un joc, impregnarea ei cu o ironie esenţială, ocolirea oricărei falsităţi şi recunoaşterea faptului că noile obiecte artistice sunt lipsite de transcendenţă. Este vorba despre o artă fără pretenţii, care, spre deosebire de cea precedentă, nu-şi propune obiective politice şi nici sociale, întrucât ştie că arta nu operează în aceste domenii şi, în general, nici în chestiunile practice; o artă care şi-a pierdut gravitatea şi doreşte mai degrabă să distreze şi să facă spectatorii să râdă, determinându-i să-şi regăsească inocenţa copilăriei.

Cu o remarcabilă perspicacitate, Ortega a subliniat în eseul acesta o orientare a culturii moderne care, cu abateri momentane, avea să devină tot mai viguroasă în deceniile posterioare în toată lumea occidentală, mai ales în unele sfere, ca aceea a artelor plastice, revoluţionând şi negând tradiţia până la limite neverosimile. Lumea a treia avea să fie curând contaminată, încât, în doar câţiva ani, toată planeta avea să adopte concepţia aceasta asupra artei ca spectacol. Normele pe care le-a stabilit Ortega aveau să fie depăşite în deceniile care au urmat apariţiei cărţii sale. În mediul acesta, au ajuns să domnească o confuzie şi o banalizare atât de mari, încât în vremea noastră au sfârşit prin a figura sub eticheta de „artă“ experimentele cele mai puerile şi cele mai mari înşelătorii pe care le-a cunoscut cultura de-a lungul istoriei sale. În „Concluzia“ eseului său, Ortega a precizat că, întrucât „plăcerea de a încerca să înţeleagă“ l-a determinat să-l scrie, a făcut-o cu „o stare de spirit plină de bunăvoinţă prealabilă“: „Din operele tinere m-am străduit să le extrag intenţia, şi anume partea suculentă, nepreocupându-mă de realizarea lor. Cine ştie ce va produce stilul acesta care abia se naşte!“ (p. 65). Ortega nu şi-a putut imagina niciodată că „arta nouă“, căreia i-a urat cu atâta entuziasm bun-venit, va ajunge să producă artefacte ridicate în slăvi cu multă subtilitate – şi evaluate la milioane de dolari – ca fotografiile colorate ale lui Andy Warhol, rechinii secţionaţi şi păstraţi în formol şi craniile cu diamante ale lui Damien Hirst, sau mingile multicolore, ca de circ, ale lui Jeff Koons.

Revolta maselor

Revolta maselor se structurează în jurul unei intuiţii geniale: s-a încheiat supremaţia elitelor; masele, eliberate de aservirea faţă de acestea, au irupt în viaţă într-un mod decisiv, provocând o tulburare profundă a valorilor civice şi culturale şi a modalităţilor de comportare socială. Această carte, scrisă în plină ascensiune a comunismului şi a mişcărilor fasciste, a sindicalismului şi a naţionalismelor, a primelor lăstare ale unei culturi populare de consum masiv, reliefează faptul că intuiţia lui Ortega a fost exactă şi că el a stabilit, înaintea tuturor, una dintre trăsăturile-cheie ale vieţii moderne.

Critica pe care o face acestui fenomen se bazează pe apărarea individului, a cărui suveranitate o vede ameninţată – în multe sensuri deja nimicită – de năvălirea de nestăvilit a mulţimii – a colectivului – în viaţa contemporană. Conceptul de „masă“ pentru Ortega nu coincide în nici un fel cu cel de clasă socială şi se opune definiţiei marxiste a acesteia. „Masa“ la care se referă Ortega cuprinde bărbaţi şi femei de diferite clase sociale, egalându-i într-o fiinţă colectivă în care s-au contopit, abdicând de la individualitatea lor suverană pentru a o dobândi pe aceea a colectivităţii şi a fi doar o „parte a tribului“. Masa, în cartea lui Ortega, este un ansamblu de indivizi care şi-au pierdut individualitatea, încetând să mai fie unităţi umane libere şi cugetătoare, dizolvându-se într-un amalgam care gândeşte şi acţionează în numele lor, mai degrabă din reflexe condiţionate – emoţii, instincte, pasiuni – decât din raţiuni. Aceste mase sunt cele pe care le strângea în anii aceia în jurul său, în Italia, Benito Mussolini şi cele care aveau să se îngrămădească din ce în ce mai mult în anii următori, în Germania, în jurul lui Hitler, sau în Rusia, ca să-l venereze pe Stalin, „tătucul popoarelor“. Comunismul şi fascismul, spune Ortega, „două exemple evidente de regresiune esenţială“,[26] sunt exemple tipice de transformare a individului în om-masă. Însă Ortega y Gasset nu include în fenomenul de masificare doar aceste mulţimi organizate, înregimentate şi cristalizate în jurul figurilor conducătorilor şi şefilor supremi, în regimurile totalitare. În opinia lui, masa este o realitate nouă şi în democraţiile unde individul tinde tot mai mult să fie absorbit de grupări gregare, devenite acum protagonistele vieţii publice, un fenomen în care vede o revenire a primitivismului („chemarea tribului“) şi a anumitor forme de barbarie disimulate sub veşmântul modernităţii.

Viziunea aceasta temătoare faţă de hegemonia crescândă a

colectivismului în viaţa naţiunilor aparţine unui gânditor liberal, care vede în dispariţia individului înăuntrul gregarului un regres istoric şi o ameninţare extrem de gravă la adresa civilizaţiei democratice.

Cartea constituie, în acelaşi timp, o apărare precoce şi surprinzătoare, în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial, a unei Europe unite, în care naţiunile vechiului continent, fără a-şi pierde pe de-a întregul tradiţiile şi culturile, se vor contopi într-o comunitate. „Europa va fi ultranaţiunea“ (p. 269), proclamă Ortega. Doar în unirea aceasta vede o posibilitate de salvare pentru un continent care şi-a pierdut calitatea de lider istoric de care se bucura în trecut, intrând în decadenţă, în vreme ce, lângă el, Rusia şi Statele Unite par că se ambiţionează să preia conducerea. Această propunere îndrăzneaţă a lui Ortega în favoarea unei Uniuni Europene, care abia peste o jumătate de secol avea să înceapă să se contureze, este una dintre cele mai mari realizări ale cărţii şi o dovadă a luciditătii vizionare cu care se mândrea uneori autorul.

Eseul sugerează şi alt principiu liberal pur. Pleacă de la premisa că declinul Europei este cauzat de creşterea nemăsurată a statului, care, în asfixiantele sale reţele birocratice şi intervenţioniste, a „strangulat“ iniţiativele şi creativitatea cetăţenilor.

Ortega semnalează că, în domeniul culturii, unul dintre efectele acestei năvăliri a maselor în viaţa politică şi socială va fi ieftinirea şi vulgarizarea, înlocuirea produsului artistic original cu caricatura sa, ori cu versiunea stereotipată şi mecanică, şi cu un val de gust îndoielnic, de grosolănie şi de prostie. Ortega era elitist în privinţa culturii, dar elitismul nu-i contrazicea convingerile democratice, căci se referea la crearea produselor culturale şi la dispunerea lor pe o exigentă tablă de valori; cât despre difuzarea şi consumul produselor culturale, postura sa era universalistă şi democratică: cultura trebuie să fie la îndemâna tuturor. Pur şi simplu, Ortega înţelegea că modelele estetice şi intelectuale ale vieţii culturale trebuie să fie fixate de marii artişti şi de cei mai mari gânditori, cei care renovaseră tradiţia şi determinaseră noile modele şi forme, introducând un nou mod de a înţelege viaţa şi reprezentarea ei artistică. Şi că, dacă nu era aşa, iar referenţii estetici şi intelectuali pentru ansamblul societăţii erau stabiliţi de gustul mediu al masei – al omului de rând –, rezultatul avea să fie o sărăcire brutală a vieţii

culturale şi aproape asfixierea creativităţii. Elitismul cultural al lui Ortega nu poate fi separat de cosmopolitismul său, de convingerea că adevărata cultură nu are frontiere regionale şi cu atât mai puţin naţionale, ea fiind un patrimoniu universal. De aceea, gândirea sa este profund antinaţionalistă.

Apărând liberalismul, Ortega insistă asupra caracterului laic pe care trebuie să-l aibă statul într-o societate democratică („Istoria este realitatea omului. Omul nici nu are alta“, p. 21) şi asupra incompatibilităţii profunde care există între gândirea liberală şi cea a unui catolic dogmatic, pe care îl caracterizează drept antimodern.

Istoria nu este scrisă, nu a trasat-o dinainte o divinitate atotputernică. Este doar opera oamenilor şi de aceea „Totul, absolut totul este posibil în istorie: atât progresul triumfal şi nedefinit, cât şi regresiunea periodică“ (p. 113).

Primul lucru care se poate spune despre teza şi afirmaţiile de această natură este că Ortega y Gasset a dovedit în acest eseu o imensă libertate de spirit şi convingeri solide, în stare să reziste presiunilor intelectuale şi politice dominante ale vremii sale. Erau, să nu uităm, vremuri în care clasa intelectuală credea din ce în ce mai puţin în democraţie, care era denigrată în egală măsură de cele două extreme, dreapta fascistă şi stânga comunistă, şi ceda adesea tentaţiei de a se afilia uneia dintre aceste ideologii, cu o preferinţă vădită pentru comunism.

Însă liberalismul lui Ortega y Gasset, deşi autentic, este parţial. Apărarea individului şi a drepturilor lui suverane, a unui stat mic şi laic – care să stimuleze şi nu să înăbuşe libertatea individuală –, a marii diversităţi de păreri şi critici, nu este însoţită de apărarea libertăţii economice, a pieţei libere, un aspect al vieţii sociale pentru care Ortega simte o neîncredere asemănătoare cu dispreţul, şi în privinţa căruia dovedeşte uneori o ignoranţă surprinzătoare la un intelectual atât de dornic de cunoaștere şi de deschis la toate disciplinele. Este vorba, fără îndoială, de o limitare a unei întregi generaţii. Fără excepţie, aidoma liberalilor latino-americani din vremea sa, liberalii spanioli mai mult sau mai puţin contemporani cu Ortega y Gasset, ca Ramón Pérez de Ayala şi Gregorio Marañón, cu care avea să înfiinţeze, în februarie 1931, Grupul în Serviciul Republicii, au fost liberali în sens politic, etic, civic şi cultural, dar nu în cel economic. Apărând societatea civilă, democraţia şi libertatea politică, Ortega a ignorat o piesă-cheie a

doctrinei liberale, cea pe care o revelase Adam Smith: fără libertate economică şi fără o garanţie legală fermă a proprietăţii private şi a contractelor, democraţia politică şi libertăţile publice sunt întotdeauna îngrădite. Cu toate că a fost un liber-cugetător, care a lăsat în urmă formaţia catolică primită într-un liceu şi într-o universitate a iezuiţilor, în personalitatea lui Ortega au dăinuit mereu reminiscenţe ale dispreţului sau măcar ale înrădăcinatei circumspecţii caracteristice moralei catolice privitoare la bani, afaceri, succes economic şi capitalism, ca şi cum în această dimensiune a activităţilor sociale s-ar reflecta aspectul cel mai materialist şi josnic al animalului uman, certat cu latura spirituală şi intelectuală. De aici provin, fără îndoială, aluziile batjocoritoare strecurate în *Revolta maselor* cu privire la Statele Unite, „paradisul maselor“, pe care Ortega le judecă cu superioritate culturală, considerându-le o ţară care, crescând atât de repede în termeni cantitativi, şi-ar fi sacrificat „calităţile“, creând o cultură superficială. Reiese de aici una dintre rarele absurdităţi ale cărţii: afirmaţia că Statele Unite sunt incapabile să dezvolte prin ele însele ştiinţa, aşa cum a făcut-o Europa. O ştiinţă pe care acum, din cauza ascensiunii omului-masă, Ortega o vede în pericol de declin.

Acesta este unul dintre aspectele cele mai vulnerabile din *Revolta maselor.* Ortega susține că una dintre consecinţele supremaţiei omului-masă în viaţa naţiunilor este dezinteresul societăţii afectate de primitivism şi de vulgaritate faţă de principiile generale ale culturii, cu alte cuvinte faţă de înseşi bazele civilizaţiei.

În era în care gregarul a ajuns la apogeu, ştiinţa trece pe planul al doilea şi atenţia maselor se concentrează asupra tehnicii, asupra minunilor şi miracolelor pe care le realizează acest subprodus al ştiinţei, fiindcă, fără aceasta, nu ar fi posibile nici automobilul de lux cu linii aerodinamice, nici analgezicele care vindecă durerea de cap. Ortega compară divinizarea produsului de consum fabricat de tehnică cu uluirea primitivului dintr-un sat african stârnită de obiectele celei mai moderne industrii, în care vede doar niște monştri pe care i-a zămislit natura, precum fructele sau animalele. Ca să existe ştiinţă, spune Ortega, trebuie să existe civilizaţie, o evoluţie istorică îndelungată care să o facă posibilă. Şi, de aceea, îşi imaginează că, oricât de puternice ar fi, Statele Unite nu vor putea niciodată să depăşească

stadiul de simplă tehnologie pe care l-au atins. „Se înşală amarnic cel care crede că, dacă Europa ar dispărea, nord-americanii ar putea să *continue* ştiinţa!“ Este vorba despre una dintre predicţiile greşite ale unei cărţi pline de profeţii îndeplinite.

În *Revolta maselor*, Ortega critică naţionalismul, considerându-l un fenomen tipic al hegemoniei crescânde a colectivului sau gregarului asupra individualului. Respinge ideea că o naţiune se constituie pe baza comunităţii de rasă, religie sau limbă, socotind-o mit, şi acceptă mai degrabă teza lui Renan: o naţiune este „un plebiscit cotidian“, în care membrii reafirmă zilnic, prin comportamentul lor şi prin respectarea legilor şi instituţiilor, dorinţa de a constitui o „unitate de destin“ (formula este a lui Ortega). O astfel de idee de naţiune este flexibilă, modernă şi compatibilă cu convingerea sa că, în curând, Europa va ajunge să alcătuiască o unitate supranaţională, în care naţiunile europene se vor uni într-o pluralitate solidară, ceva ce părea o fantezie utopică în contextul naţionalismelor beligerante care, peste doar câţiva ani, aveau să arunce Europa în măcelul celui de-al Doilea Război Mondial.

„Epilogul pentru englezi“, critică a pacifismului, este scris la şapte ani după prima ediţie din *Revolta maselor*, în 1937, în toiul Războiului Civil Spaniol. Conţine o critică a versiunilor stereotipice care se dau de obicei în ţările străine cu privire la ceea ce se întâmplă în sânul unei societăţi. Ortega dă ca exemplu cazul intelectualilor englezi care, „stând comod în fotoliile din birourile lor sau de la club“ (p. 265), scriu texte în care îi numesc „apărători ai libertăţii“ pe comuniştii care, în Spania, îi constrâng pe scriitori să semneze manifeste sau să vorbească la radio într-un mod favorabil intereselor lor. Din toate acestea, autorul deduce că opinia publică străină constituie, în anumite cazuri, „o intervenţie războinică“ în chestiunile interne ale unei ţări, ceva ce poate avea efecte „chimice“ (letale) în evoluţia acesteia. Teza nu se susţine, fireşte: a o accepta înseamnă a justifica suprimarea libertăţii de expresie şi de opinie invocând argumentul siguranţei naţionale. Teza ignoră faptul că, în cazul oricărei dictaturi, în străinătate se cunoaşte de obicei mai bine ce se întâmplă în ţară, întrucât cenzura îi împiedică pe cei care o îndură să fie pe deplin conştienţi de situaţia în care se află. (Îmi amintesc că, în 1958, la pensiunea de pe strada

Doctor Castelo unde locuiam, la Madrid, ascultam în fiecare seară buletinele de ştiri de la Radio Paris, ca să aflăm tot ce ascundea sau deforma presa cenzurată din Spania.)

În realitate, afirmaţia aceasta reflectă nemulţumirea şi durerea cu care Ortega a trăit un război civil în care, după părerea sa, intelectualitatea europeană a înfrumuseţat Republica din motive ideologice, fără să ţină cont de abuzurile şi excesele antidemocratice comise în sânul ei.

De aceea, Ortega nu putea şi nici nu voia să treacă de partea vreuneia dintre grupările ostile, mai ales de când a ajuns la concluzia că, în realitate, conflictul nu era neapărat între Republica democratică şi fascism, ci între acesta şi comunişti, alternativă pe care Ortega o respingea deopotrivă. Însă este adevărat că, fără să o facă în mod public, din corespondenţa sa şi din mărturiile celor apropiaţi pare evident că, la un moment dat, a crezut că Franco şi „naţionalii“ reprezintă răul cel mai mic. Aceasta nu însemna câtuşi de puţin simpatie pentru fascism, ci o alegere disperată. A fost o greşeală ce avea să-i fie reproşată cu cruzime de posteritate şi avea să-i îndepărteze de opera sa pe intelectualii numiţi progresişti. Cert este că nu există rău mai mic când trebuie să alegi între două totalitarisme – este ca şi cum ai alege între sida şi cancer în fază terminală –, ceva ce însuşi Ortega a avut ocazia să constate când s-a întors în Spania, în 1945, la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, crezând că, după triumful aliaţilor împotriva fascismului, ar fi cu putinţă să facă dinăuntru ceva pentru democratizarea ţării sale. N-a putut face mare lucru, în afară de faptul că a trăit într-o situaţie de exilat interior, aproape într-un limb, fără a-şi recupera catedra universitară, supravegheat cu stricteţe, cu o senzaţie permanentă de frustrare şi eşec, riscând să-şi vadă opera răstălmăcită de falangiştii care doreau să şi-o însuşească. De aceea, ultimii zece ani din viaţă şi i-a petrecut într-un zbucium neîncetat, făcând dese călătorii în Portugalia.

Ortega y Gasset şi Republica

Ortega y Gasset a ridicat în slăvi instaurarea Republicii, ca început al unei ere de progres civic şi cultural pentru Spania. La primele alegeri republicane, a candidat la Parlament şi a fost ales deputat, din partea

provinciei León. În decembrie 1931, a apărut la Madrid, în *Revista de Occidente*, o carte a sa, intitulată *Rectificación de la República (Artículos y discursos)* (*„Rectificarea Republicii. Articole şi discursuri“*), care îi reflectă entuziasmul faţă de noul regim. Acesta împlinise un an de viaţă, iar Ortega îi aducea câteva critici şi observaţii, însă în spiritul solidarităţii şi al sprijinului. Intervenţiile sale la Comisia Parlamentară de Reformare a Constituţiei, ca şi articolele pe care le-a publicat în acest prim an republican sunt făcute nu doar în nume propriu, ci şi în acela al „micului său grup“, Grupul în Serviciul Republicii. În treacăt fie zis, nu era vorba de un grup chiar mic. După Shlomo Ben Ami, la două săptămâni după înfiinţare, Grupul în Serviciul Republicii avea cam cincisprezece mii de membri, mai ales studenţi, profesori şi intelectuali.[27] Ortega a dizolvat Grupul în octombrie 1932, motivând că Republica era „suficient de consolidată“.[28]

Cartea conţine şi discursul pe care l-a ţinut Ortega la 6 decembrie 1931 la Cinematograful Operei din Madrid, unde, argumentând în mod riguros, propunea crearea unui mare partid naţional republican, pentru apărarea noului regim, şi sugera câteva rectificări la ceea ce înfăptuise acesta.

Proiectul de a conduce o mare forţă politică nu a avansat în direcţia extremă şi violentele confruntări pe care le-a cunoscut Republica în anii următori au domolit entuziasmul pentru noul sistem al democraţilor ca Ortega, până la dezamăgirea exprimată în emblematicul său articol: „Nu e aceasta, nu e aceasta!“

Ideea sa despre tânăra Republică era oarecum naivă şi idealistă – „a face o Republică robustă, rodnică şi elegantă“ (p. 63) –, însă era evident că respingea monarhia, pe care o acuza că devenise „o dezordine substanţială“ şi că slujea „clasele conservatoare“ al căror „absenteism“ îl cenzurează energic şi pe care, pe de altă parte, le critică pentru că îşi scot banii din ţară şi nu se interesează absolut deloc de soarta Spaniei în acele momente, când se făurea o nouă naţiune. Afirmă categoric că nu este catolic şi lămureşte că, datorită condiţiei sale de liberal şi democrat, a ajuns să fie republican: „Eu m-am îndreptat spre Republică, aidoma multor altora, îndemnat de entuziasta speranţă că, în sfârşit, după atâtea secole, i se va permite poporului nostru, spontaneităţii naţionale, să-şi corecteze propriul destin, să se autocontroleze, cum face orice organism sănătos; să-şi reorganizeze

impulsurile în toiul bunăstării, fără violenţă din partea nimănui, încât în societatea noastră fiecare individ şi fiecare grup să fie în mod autentic ceea ce este, fără ca realitatea sa sinceră să-i fie deformată de presiune sau protecţie“ (p. 156).

Ideile sale despre noua Republică erau foarte generale şi retorice – se pronunţa în favoarea autonomismului şi contra federalismului – şi, în orice caz, nu prevedea deloc violenţa pe care avea să o instaureze în ţară extremismul dezlănţuit al dreptei şi al stângii, o violenţă ce avea să descurajeze tot mai mult sectorul cetăţenesc, care, la fel ca el, aştepta de la noul regim o eră de progres economic, linişte şi stabilitate, libertate şi convieţuire civilizată între forţele politice. Ortega îşi mărturiseşte ignoranţa în privinţa economiei; totuşi, un instinct îl face să vadă că aceasta este o chestiune fundamentală şi determinantă pentru succesul sau eşecul noului regim. De aceea, recomandă formarea unui corp de economişti care să acorde asistenţă guvernului în politica economică, chiar dacă ar trebui angajaţi specialişti străini, dacă nu există în Spania tehnicieni şi profesionişti de valoare în finanţe.

Politeţea filozofului

Să-l citeşti pe Ortega este întotdeauna o plăcere, o desfătare estetică, datorită frumuseţii şi dezinvolturii stilului său, clar, plastic, inteligent, cult, cu un vocabular inepuizabil, presărat cu ironii şi la îndemâna oricărui cititor. Din cauza acestei ultime caracteristici a prozei sale, unii îi refuză condiţia de filozof şi spun că a fost doar literat sau jurnalist. Eu m-aş bucura să fie astfel, pentru că, dacă ar fi adevărată premisa din care se inspiră această judecată exclusivă, filozofia ar fi de prisos, literatura şi jurnalismul i-ar înlocui din plin funcţia.

Este adevărat că uneori condeiul îi cădea în ispita pedanteriei, ca atunci când scria „rigoroso“ în loc de „riguroso“ şi că, în privința celor două exigențe pe care care le-a impus intelectualului – a se opune şi a seduce –, cochetăria şi vanitatea l-au făcut uneori să-şi neglijeze prima obligaţie în favoarea celei de-a doua. Dar aceste slăbiciuni ocazionale sunt compensate cu prisosință de vigoarea şi graţia pe care talentul său era capabil s-o

imprime ideilor, care, în eseurile sale, par adesea personajele vii şi imprevizibile din balzaciana *Comedie umană*, care l-a fermecat atât de mult în adolescenţă. Această vocaţie realistă, care, ca în marea tradiţie picturală şi literară spaniolă, era inseparabilă de vocaţia lui intelectuală, i-a umanizat gândirea. Nici filozofia în particular, nici cultura în general nu trebuiau să fie un simplu exerciţiu de acrobaţie retorică, o gimnastică narcisistă de spirite alese. Pentru acest „elitist“, misiunea culturii nu putea fi mai democratică: să se amestece în viaţa de toate zilele şi să se nutrească din ea. Cu mult înainte ca existenţialiştii francezi să-şi dezvolte tezele despre „angajarea“ intelectualului faţă de timpul şi societatea lor, Ortega îşi însuşise această convingere, punând-o în practică în tot ce a scris. Ceea ce nu înseamnă că scria despre orice; de exemplu, i se reproşează că a tăcut şi nu s-a pronunţat categoric în privinţa rezultatului Războiului Civil şi a dictaturii lui Franco. Am explicat însă motivele ascunse ale acelei tăceri.

Una dintre frazele sale celebre a fost: „Claritatea este politeţea filozofului“, maximă care l-a călăuzit mereu în scrisul său. Eu nu cred că efortul acesta de a fi accesibil – inspirat de dorinţa lui Goethe de a înainta întotdeauna „dinspre obscur spre clar“, pe care el a numit-o „voinţa luciferică“ – îi sărăceşte gândirea şi îl reduce la simplul rol de a da în vileag. Dimpotrivă, unul dintre meritele sale incontestabile este acela de a fi fost capabil să ofere unui public nespecializat, cititorilor profani, marile teme ale filozofiei, istoriei şi culturii în general, în aşa fel, încât să le poată înţelege şi să poată simți că temele acestea îl privesc, fără a trivializa sau trăda din această cauză chestiunile pe care le trata. În acest sens, a fost stimulat de jurnalism, fireşte, şi de conferinţele în care se adresa unui numeros public eterogen, la care se înverşuna să ajungă, încredinţat că gândirea închisă în sala de curs sau în conclavul profesional, departe de agora, se ofilea. Credea cu fermitate că filozofia ajută fiinţele umane să trăiască, să-şi rezolve problemele, să înfrunte cu luciditate lumea care le înconjoară şi că, prin urmare, nu trebuie să fie patrimoniu exclusiv al filozofilor, ci să ajungă la oamenii obişnuiţi.

Dorinţa obsesivă de a se face înţeles de toţi cititorii este una dintre lecţiile cele mai valoroase pe care ni le-a lăsat moştenire, o mostră a vocaţiei sale democratice şi liberale, de importanţă fundamentală în vremurile acestea

când, din ce în ce mai mult, în diferitele ramuri ale culturii, se impun, mai presus de limbajul comun, jargoanele sau dialectele specializate şi ermetice, la a căror umbră, de multe ori, se ascund nu complexitatea şi profunzimea ştiinţifică, ci scamatoria profuză şi capcana. Fie că îi aprobăm, fie că nu tezele şi afirmaţiile, un lucru este întotdeauna evident în privinţa lui Ortega: nu întinde capcane, transparenţa discursului său nu i-o permite.

Voinţa luciferică nu l-a împiedicat să fie cutezător şi să propună, înaintea oricui altcuiva, o interpretare a tendinţelor dominante ale epocii sale în viaţa socială şi în artă care păreau fanteziste, dar pe care istoria le-a adeverit mai târziu. În *Revolta maselor* (1930), a avertizat, cu o clarviziune desăvârşită, că în secolul XX, spre deosebire de ceea ce se întâmplase înainte, factorul decisiv al evoluţiei sociale şi politice nu vor mai fi elitele, ci acele sectoare populare anonime, muncitori, ţărani, şomeri, soldaţi, studenţi, colective de tot felul, a căror intrare – pacifică sau violentă – va revoluţiona societatea viitoare şi va trasa o frontieră vădită faţă de aceea de odinioară. Iar în *Dezumanizarea artei* (1925) a descris, cu lux de amănunte şi remarcabilă exactitate, ruptura progresivă care, stimulată de extraordinara înnoire a formelor introduse de avangardele din muzică, pictură şi literatură, se va produce între opera de artă modernă şi public în general, un fenomen fără precedent în istoria civilizaţiei. Acestea sunt două exemple importante, dar nu singurele, privitoare la luciditatea cu care Ortega şi-a examinat circumstanţele şi a observat în cadrul acestora, precum un vizionar, tendinţa şi linia de forţă dominante în viitorul imediat. Opera îi este presărată cu admirabile anticipări şi intuiţii fericite.

Ce a fost Ortega, din punct de vedere politic? Liber-cugetător, ateu (sau, cel puţin, agnostic), civilist, cosmopolit, european, adversar al naţionalismului şi al tuturor dogmatismelor ideologice, democrat – cuvântul său favorit a fost întotdeauna „radical“. Analiza, reflecţia trebuiau să ajungă mereu până la rădăcina problemelor, să nu rămână niciodată la periferie sau la suprafaţă. Totuşi, în politică, el a stat uneori oarecum departe de radicalismul pentru care pleda. A fost, datorită temperamentului său deschis şi toleranţei faţă de ideile şi poziţiile altora, un liberal. Însă un liberal limitat de ignoranţa în privinţa economiei, un gol care l-a făcut câteodată, când propunea soluţii pentru probleme precum centralismul, tirania sau sărăcia,

să postuleze intervenţionismul statal şi un dirijism voluntarist, pe de-a-ntregul străine de libertatea individuală şi cetăţenească pe care o apăra cu atâta convingere şi cu argumente solide.

Pe de altă parte, a fost unul dintre puţinii intelectuali spanioli ai vremii sale care s-au interesat de America Latină. A fost în Argentina pentru prima oară în 1916, şi a rămas acolo aproape şase luni. A revenit apoi de două ori, în 1928, când a vizitat şi Chile, iar între 1939 şi 1942 a locuit în Argentina, în exil voluntar. Conferinţele şi cursurile universitare ţinute la Buenos Aires, ca şi colaborările la *La Nación* i-au conferit mare prestigiu şi a fost prieten bun cu mulţi scriitori argentinieni, ca Victoria Ocampo; se spune că el a sugerat titlul *Sur* pentru celebra revistă pe care scriitoarea avea s-o conducă, cu ajutorul lui Jorge Luis Borges. Eseurile sale de interpretare a istoriei şi culturii argentiniene au provocat, cum altfel?, polemici înflăcărate şi, în anumite sectoare naţionaliste, o ostilitate făţişă împotriva lui, ceea ce, nu încape îndoială, a cântărit mult în hotărârea de a se întoarce în Europa în 1942.

Ortega și Războiul Civil

Eşecul Republicii şi baia de sânge a Războiului Civil Spaniol au zguduit idealurile politice ale lui Ortega y Gasset. Sprijinise, plin de iluzii, instaurarea Republicii, însă tulburările şi crimele care au însoţit-o l-au îngrozit. Apoi, ridicarea la luptă a franchiştilor şi polarizarea extremă care a accelerat războiul l-au izolat într-un fel de catacombă ideologică. După părerea sa, democraţia liberală „este forma care în politică a reprezentat cea mai mare dorinţă de convieţuire“ şi a dovedit un spirit de toleranţă fără precedent în istorie, dat fiind că liberalismul „este dreptul pe care majoritatea îl acordă minorităţii“, „hotărârea de a convieţui cu duşmanul“. Era posibilă o poziţie de felul acesta în toiul unui război civil? Ceea ce susţinea el – o societate luminată, liberă, în care să se dezvolte convieţuirea şi legalitatea, europeană şi civilă – se dovedea ireal într-o Europă zguduită de înaintarea simetrică a totalitarismelor, care subminau în trecerea lor până şi temeliile civilizaţiei pe care el o visa pentru Spania. Ortega nu a putut trece niciodată peste spulberarea acelor iluzii.

Când citeşti timp îndelungat, cum am făcut eu cu Ortega, chiar dacă doar crâmpeie zilnice, opera unui scriitor, te familiarizezi în asemenea măsură cu el – vreau să spun, cu persoana lui – încât, după ce îl citeşti şi reciteşti atâta, ai senzaţia că aţi fost apropiaţi. E ca şi cum aş fi asistat la cenaclurile de prieteni, care, după cum le-a descris Julián Marías şi alţi discipoli, erau impresionante. Trebuie să fi fost un extraordinar vorbitor, analist, profesor. Citindu-i cele mai bune eseuri, îl asculţi pe Ortega: tăcerile sale de efect, flagelarea tăioasă prin adjectivul insolit, labirintica frază care, deodată, se închide, rotunjind un argument, cu o îndrăzneală retorică de matador. Un adevărat spectacol.

Ortega a fost descalificat adesea, în ultimii ani, de către stânga, fiind acuzat, cum face Gregorio Morán în *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo* (*„Maestrul pe pământul părăginit: Ortega y Gasset și cultura franchismului“*)[29] că a fost un complice discret al naţionaliştilor în timpul Războiului Civil, afirmaţie care se sprijină pe argumente lipsite de temeinicie, ca faptul că doi fii ai filozofului au luptat în tabăra rebelilor, apoi prietenia sa şi corespondenţa cu câţiva diplomaţi franchişti, sau strădania de a publica în *The Times*, de la Londra, folosindu-se de ajutorul unui delegat al naţionaliştilor în Marea Britanie, un text în care critica intelectualii europeni pentru că ţineau partea Republicii fără a cunoaşte în profunzime problematica spaniolă. Nici anecdota conform căreia Ortega s-a oferit la un moment dat, printr-un intermediar, să-i scrie discursurile lui Franco nu pare ceva serios, ci simplă clevetire. Ce prostie! Nu s-a prezentat niciodată o dovadă concludentă şi în corespondenţa sa nu există nici cel mai mic indiciu că ar fi adevărat. În realitate – și cartea lui Morán o demonstrează cu prisosinţă –, dacă Ortega ar fi vrut să facă parte din regimul franchist, acesta, în timp ce îl ataca sau îl reducea la tăcere, a făcut numeroase încercări de a-l mitui, și l-ar fi primit cu braţele deschise. Ar fi fost de ajuns să adere la el în mod public. N-a făcut-o niciodată.

Nu este un argument valid pentru a-l descalifica nici faptul că ar fi continuat să-şi primească retribuţia care i se cuvenea ca profesor universitar când a împlinit vârsta pensionării – om cu mijloace modeste, îşi câştigase salariul acela prin munca de atâţia ani –, însă, fără îndoială, ar fi fost preferabil să nu se întoarcă niciodată în Spania şi să moară în exil, ori să-şi

asume o poziţie frontală şi fără echivoc împotriva dictaturii. Pentru că, astfel, ar fi fost scutit de atâtea confuzii în legătură cu ceea ce a fost, a crezut şi a apărat, şi astăzi ne-ar fi uşor să facem din el o figură politic corectă. Adevărata condiţie a lui Ortega nu era aceea de a lua atitudine, în momentul în care a izbucnit Războiul Civil, în favoarea uneia dintre tabere; opţiunea pe care şi-a însuşit-o a fost spulberată în luptă – de fapt înainte de luptă, în tulburările, crimele şi polarizarea politică din timpul Republicii – şi l-a lăsat pe un pământ al nimănui. Cu toate acestea, şi ştiind cât de vulnerabilă şi de izolată îi este poziţia, a fost leal acesteia până la moarte. Postura lui era de neconceput în situaţia aceea de ruptură violentă a societăţii şi de maniheism beligerant, când dispăreau nuanţele şi moderaţia, dar nu era imorală. Regimul civil, republican, democratic, plural, pe care îl apărase în 1930 şi 1931 în Grupul în Serviciul Republicii, la parlament şi în presă, nu a avut nimic în comun cu ceea ce s-a instalat în Spania la căderea monarhiei. Aceasta nu era nicidecum o răzvrătire fascistă şi de aceea Ortega s-a abţinut să ia în mod public atitudine în timpul războiului în favoarea vreuneia dintre taberele rivale şi, apoi, să adere la regimul pe care l-a instalat tabăra învingătoare.

Când Ortega revine în Spania, în 1945, o face convins că sfârşitul războiului mondial va aduce o transformare a dictaturii lui Franco. S-a înşelat şi a plătit foarte scump această greşeală, locuind în Spania, cu evadări îndelungate în Portugalia, fiind defăimat – în paranteză fie spus, pe de o parte, de sectoarele cele mai ultramontane ale regimului, care nu-i iertau laicismul şi, pe de alta, strecurându-se ca o pisică pentru a scăpa de încercările de recuperare ale celor care voiau să-l folosească şi să-l transforme într-un protoideolog al Falangei. Aceste încercări au ajuns la exagerări ridicole cu săptămâna de exerciţii spirituale pe care a ţinut-o Facultatea de Ştiinţe Umane a Universităţii Complutense din Madrid pentru „convertirea lui Ortega y Gasset“ şi cu campaniile sistematice organizate de la amvon pentru ca filozoful să urmeze exemplul colegului său Manuel García Morente, peste care s-a pogorât Sfântul Duh şi l-a făcut să se întoarcă în turma catolică. Ortega, în ciuda temperamentului temător pe care i-l reproşează anumiţi critici, a rezistat la imensa presiune la care a fost supus – nu doar oficial, ci şi din partea unor oameni care îl respectau şi pe

care el îi respecta – şi nu a scris nici un rând în care să se dezică de ideile care au determinat regimul franchist, în ajunul morţii lui Ortega, prin gura ministrului de informaţii al lui Franco, Arias Salgado, să dea acest ordin grotesc presei spaniole: „În eventualitatea decesului lui don José Ortega y Gasset, acest ziar va publica ştirea cu anunţul redactat astfel încât să cuprindă maximum două coloane şi va include, dacă se doreşte, un singur articol elogios, dar fără a trece cu vederea, în el, erorile sale politice şi religioase şi, în orice caz, se va elimina întotdeauna denumirea de «maestru»“.

Greşelile lui Ortega nu au fost cele ale unui laş şi nici ale unui oportunist; cel mult, ale unui naiv care s-a înverşunat să întruchipeze alternativa moderată, civilă şi reformistă, în momente când aceasta nu avea nici cea mai mică posibilitate de a se concretiza în realitatea spaniolă. Nu se cuvine ca slăbiciunile şi îndoielile să-i fie aruncate în faţă, ca o acuzaţie. Ele dezvăluie dramaticul destin al unui intelectual alergic în mod visceral şi raţional la extreme, la intoleranţă, la adevărurile absolute, la naţionalism şi la orice dogmă, religioasă sau politică. Al unui gânditor care, tocmai de aceea, a părut nelalocul lui, un învechit, când coexistenţa democratică s-a evaporat din pricina înfruntării sângeroase a Războiului Civil şi, apoi, în timpul nopţii totalitare. Nu doar Ortega, ci şi postura democratică şi liberală a fost descumpănită şi anulată în hecatomba Războiului Civil. Şi acum? Ideile lui Ortega y Gasset, pe care fascişti şi marxişti le dispreţuiau deopotrivă, nu sunt oare în multe sensuri o realitate vie, extrem de actuală, într-o Spanie plurală, liberă şi sigură pe sine precum cea de astăzi? În loc să-l facă să dispară, istoria contemporană l-a confirmat pe Ortega y Gasset drept gânditorul cu cea mai mare iradiere şi coerenţă pe care l-a dat Spania, în toată istoria ei, culturii laice şi democratice. Şi, de asemenea, cel care scria cel mai bine.

Gândirea liberală contemporană are multe de învăţat din ideile lui Ortega y Gasset. În primul rând, să redescopere că – în ciuda a ceea ce par să presupună cei ce se înverşunează să reducă liberalismul la o reţetă economică de pieţe libere, reguli de joc echitabile, tarife vamale scăzute, cheltuieli publice controlate şi privatizare a întreprinderilor – liberalismul este, întâi de toate, o atitudine în faţa vieţii şi a societăţii, bazată pe toleranţă

şi pe respect, pe dragostea pentru cultură, pe dorinţa de convieţuire cu celălalt, cu ceilalţi şi pe apărarea fermă a libertăţii ca valoare supremă. O libertate care este, în acelaşi timp, motor al progresului material, al ştiinţei, artelor şi literelor, şi al acelei civilizaţii care a făcut posibilă existenţa individului suveran, cu independenţa sa, drepturile şi datoriile sale în permanent echilibru cu cele ale semenilor, apăraţi de un sistem legal, care garantează convieţuirea în diversitate. Libertatea economică este o piesă capitală a doctrinei liberale, dar în nici un caz singura. Ar trebui să deplângem, bineînţeles, faptul că mulţi liberali din generaţia lui Ortega au ignorat acest lucru. Dar nu este mai puţin grav să reducem liberalismul la o politică economică de funcţionare a pieţei cu o minimă intervenţie a statului. Oare eşecul din ultimele decenii al atâtor încercări de liberalizare a economiei în America Latină, Africa şi chiar în Europa nu este o dovadă evidentă a faptului că reţetele economice pot eşua lamentabil de la sine dacă nu sunt susţinute de un întreg corpus de idei care să le justifice şi să le facă acceptabile pentru opinia publică? Doctrina liberală este o cultură în cea mai largă accepţie a termenului şi eseurile lui Ortega y Gasset o reflectă, în mod încurajator şi lucid, în fiecare pagină a sa.

Dacă ar fi fost francez, Ortega ar fi astăzi la fel de cunoscut şi de citit cum a fost Sartre, a cărui filozofie existenţialistă a „omului în situaţie“ a anticipat-o şi expus-o, în cea mai elegantă proză, în tezele sale despre om şi condiţia sa. Dacă ar fi fost englez, ar fi alt Bertrand Russell, un mare gânditor şi, în acelaşi timp, un remarcabil răspânditor cum a fost acesta. Însă era doar spaniol, atunci când cultura lui Cervantes, Quevedo şi Góngora era la pământ, în beciul (imaginea îi aparţine) acelor culturi moderne considerate mari. Astăzi, lucrurile s-au schimbat şi porţile acelui club exclusiv se deschid pentru limba viguroasă pe care el a îmbogăţit-o şi a actualizat-o la fel de mult ca un Jorge Luis Borges sau un Octavio Paz. Este momentul ca, în sfârşit, cultura vremii noastre să-l cunoască şi să-l recunoască, aşa cum merită, pe José Ortega y Gasset.

Note

23. Termen depreciativ, format de la numele *Bizcaya* (golful din nordul-estul Spaniei și sud-vestul Franței, în dreptul Țării Bascilor). (N. tr.)

24. *Spania nevertebrată. Schiță de reflecții istorice*, traducere, note și cuvânt înainte de Sorin

Mărculescu, Humanitas, Bucureşti, 1997,p. 47. Toate citatele care urmează sunt din această ediţie. (N. tr.)

25. José Ortega y Gasset, *Dezumanizarea artei şi alte eseuri de estetică*, traducere din spaniolă, prefaţă şi note de Sorin Mărculescu, Humanitas, Bucureşti, 2000. Toate citatele care urmează sunt din această ediţie. (N. tr.)

26. José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, traducere din spaniolă de Coman Lupu, Bucureşti, Humanitas, ediţia a III-a, 2007, p. 127. Toate citatele care urmează sunt din această ediţie. (N. tr.)

27. Shlomo Ben Ami, *Origin of the Second Republic in Spain*, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 44.

28. Rockwell Gray, *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 250.

29. Gregorio Morán, *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo* Tusquets Editores, Barcelona, 1998.

Friedrich August von Hayek (1899–1992)

Dacă ar trebui să numesc trei gânditori moderni cărora le datorez cel mai mult din punct de vedere politic, n-aș ezita nici o secundă: Karl Popper, Friedrich August von Hayek și Isaiah Berlin. Am început să-i citesc pe cei trei între anii ’70 și ’80 ai secolului trecut, când renunțam la iluziile și sofismele socialismului și, dintre filozofiile libertății, o căutam pe aceea care distrusese cel mai temeinic aberațiile constructiviste (formula lui Hayek) și care propunea ideile cele mai radicale pentru a obține, în democrație, ceea ce colectivismul și etatismul promiseseră fără să poată înfăptui niciodată: un sistem capabil să înțeleagă aceste valori contradictorii care sunt egalitatea și libertatea, dreptatea socială și prosperitatea.

Dintre acești gânditori, poate că nici unul n-a ajuns atât de departe și atât de profund ca Friedrich von Hayek, bătrânul maestru născut aproape odată cu secolul (1899), într-o familie înstărită, la Viena, capitala imperiului austro-ungar de pe atunci. Student apatic, dar nesățios, drumeț și alpinist din adolescență până la bătrânețe, prima lui vocație încă din copilărie a fost, sub influența tatălui său, botanica, alcătuirea unui ierbar, încercarea de a scrie o mică monografie despre o orhidee (*Orchis condigera*) pe care n-a ajuns s-o vadă niciodată. Spirit cercetător și cu preocupări multiple, în adolescență a fost interesat de paleontologie, de teoria evoluției, de teatru. Abia după câțiva ani, pe când era în armată ca tânăr ofițer de artilerie pe frontul italian, în timpul Primului Război Mondial, avea să-și descopere, grație unei cărți de Carl Menger, *Principii de economie politică* (1871), pasiunea pentru economie și, totodată, pentru psihologie. Această lectură va face să-i dispară veleitățile socialiste din primii ani ai tinereții și-l va transforma într-un apărător al individualismului, al întreprinderii particulare și al pieței. Cu toate că a ales să studieze prima dintre aceste două științe, niciodată nu și-a pierdut interesul pentru cea de-a doua, despre care va scrie după câțiva ani un eseu curios: *The Sensory Order*.[30]

Din perioada studiilor la Universitatea din Viena, unde și-a luat

doctoratul în Drept în 1921, şi l-a amintit întotdeauna pe Carl Menger; acesta, spune Hayek, a fost primul care a conceput ideea generaţiei spontane a instituţiilor, ce avea să devină mai târziu unul dintre pilonii teoriei sale economice şi politice. În ţara lui natală, imediat după absolvire, a lucrat vreme de cinci ani sub conducerea altui mare gânditor liberal, Ludwig von Mises, din al cărui faimos *Privatseminar* a făcut parte. Despre acesta a ajuns să spună că „era persoana de la care a învăţat cel mai mult“.[31] Din martie 1923 şi până în mai 1924, a stat la New York. S-a dus pe cheltuiala lui, cu foarte puţini bani, şi a supravieţuit cu şaizeci de dolari pe lună în acele cincisprezece luni când şi-a lăsat barbă, a lucrat ca asistent al lui Jeremiah Jenks, profesor de la New York University, şi a citit neobosit la New York Public Library. A trăit într-o sărăcie atât de mare, încât, după cum avea să povestească mai târziu, avea numai două perechi de şosete găurite, pe care şi le punea una peste alta din pricina frigului.

Când s-a întors la Viena, s-a căsătorit pentru prima oară, în 1926, cu Hella Berta Maria von Fritsch, cu care a avut doi copii: Christine Maria Felicitas (născută în 1929) şi Laurence Joseph Heinrich (născut în 1934). Înainte de a pleca la New York, era îndrăgostit de o verişoară îndepărtată, Helene Bitterlich, dar ea l-a părăsit şi s-a logodit cu altul, pe când el se afla în Statele Unite. Vechea relaţie sentimentală va reînvia după câţiva ani.

În 1931, a fost invitat la Londra să ţină conferinţe la London School of Economics, unde, în anul următor, 1932, i s-a încredinţat Catedra de Ştiinţă şi Studii Economice, la care va preda până la sfârşitul lui 1949. La început, studenţilor le era greu să-l înţeleagă cu engleza lui întortocheată, cu inflexiuni de muzică germană, însă, după ce şi-au dat silinţa, au rămas fascinaţi de cursurile lui. La Londra, avea să-l cunoască, în 1935, pe Karl Popper, de care a fost legat de atunci printr-o prietenie trainică, pe lângă o mare coincidenţă în privinţa ideilor lor filozofice şi civice. Hayek îi va dedica lui Popper cartea sa *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967). Iar Popper, care i-a rămas veşnic recunoscător pentru ajutorul dat când căuta editor pentru *The Open Society and Its Enemies* (1945) şi pentru obţinerea unui lectorat la London School of Economics, îi dedicase lui Hayek, cu câţiva ani înainte, *Conjectures and Refutations* (1963). A primit naţionalitatea britanică în 1938. Mai târziu, va preda la universităţile din

Chicago (1950–1962), Fribourg (1961–1969) şi Salzburg (1969–1977). A fost un adevărat cetăţean al lumii. A murit la 93 de ani luminoşi, în 1992, în Germania, la Breisgau.

Destinul i-a acordat lui Hayek cea mai mare recompensă la care poate aspira un intelectual: să vadă cum istoria contemporană – sau cel puţin guvernarea lui Ronald Reagan în Statele Unite şi a lui Margaret Thatcher în Regatul Unit – îi confirmă în bună parte ideile şi le discreditează pe cele ale adversarilor, între care faimosul John Maynard Keynes (1883–1946). Dintre tezele sale, cea mai cunoscută – şi astăzi atât de adeverită, încât a ajuns să fie aproape un loc comun – este aceea pe care şi-a expus-o în micul pamflet din 1944 (transformat apoi în carte) *The Road to Serfdom* (*Drumul către servitute*), conform căreia planificarea centralizată a economiei sapă în mod inevitabil la fundamentul democraţiei şi face din fascism şi din comunism două expresii ale aceluiaşi fenomen, totalitarismul, ai cărui viruşi contaminează întregul regim, chiar şi pe acela cu aparenţă mai liberă, care pretinde să controleze „funcţionarea“ pieţei.

Hayek şi Keynes

Faimoasa polemică a lui Hayek cu Keynes, de care s-a vorbit atâta, n-a fost niciodată ceva egal, chiar dacă au susţinut un scurt, dar intens schimb intelectual, în 1931, după o foarte severă critică a lui Hayek la eseul lui Keynes *A Treatise on Money* în *Economica*, revista scoasă de London School of Economics. Însă, aşa cum spune Robert Skidelsky, care a comentat această polemică într-un eseu convingător, *Hayek versus Keynes*[32], în ciuda tuturor diferenţelor, exista între ambii un important numitor comun, care se vede acum mai bine decât în epoca aceea, când aproape tot mediul economic şi politic relevant împărtăşea ideile lui Keynes. Pledoaria radicală a lui Hayek a fost atunci minoritară, momentan zadarnică, lupta quijotescă a unui om cu convingeri ferme împotriva culturii dominante a timpului său. Însă ambii erau liberali, deşi Keynes credea că o anumită intervenţie a statului în economie putea proteja mai bine capitalismul; Hayek respingea o astfel de idee. După Skidelsky, în celebra împărţire stabilită de Isaiah Berlin între vulpi şi arici, în eseul lui despre Tolstoi, Hayek era ariciul (care ştie

doar un singur lucru important) şi Keynes vulpea (care ştie multe lucruri). Amândoi ajunseseră la economie prin filozofie şi amândoi credeau în importanţa elementului subiectiv în cadrul activităţii intelectuale, pe care refuzau să-l subordoneze elementului pur ştiinţific. Nici unul nu a fost un democrat înflăcărat şi amândoi se declarau admiratori ai lui Hume, Burke şi Mandeville. Şi amândoi credeau că civilizaţia occidentală era „precară“, dar se deosebeau în privinţa modului în care propuneau salvarea acesteia.

Deşi s-au cunoscut şi s-au tratat cu respect, n-au fost prieteni şi au ţinut o corespondenţă restrânsă. Keynes a citit *Drumul către servitute* când se ducea la Conferinţa de la Bretton Woods, în 1944; la 28 iunie, în acelaşi an, i-a scris lui Hayek, felicitându-l pentru că scrisese „o carte mare“. „Toţi trebuie să-i fim recunoscători pentru că a spus ceea ce trebuia să spună“, a adăugat. „Din punct de vedere moral şi filozofic, sunt virtual de acord cu tot ce spuneţi, şi nu numai de acord, ci foarte de acord.“

Dar, în continuare, aduce critici: „Dumneavoastră admiteţi că problema [planificării] constă în a şti unde trebuie trasată limita […]. Însă nu ne daţi un model ca să ştim unde s-o fixăm. E adevărat că dumneavoastră şi cu mine am fixa-o fără îndoială în locuri diferite. După părerea mea, dumneavoastră subestimaţi termenul mediu […]“. În această ultimă privinţă e limpede că Keynes avea dreptate: Hayek detesta termenii medii şi apele calde, era un om al extremelor, ceea ce explică faptul că, pe lângă marile sale reuşite, făcea uneori greşeli colosale. Dar e sigur că, în ciuda diferenţelor dintre ei, a avut întotdeauna un mare respect pentru Keynes. Aşa i-a spus văduvei acestuia, Lydia Lopokova, la moartea lui, în 1946: „(Soţul dumneavoastră) este singurul mare om pe care l-am cunoscut, pentru care am simţit întotdeauna o admiraţie nețărmurită.“[33]

Teoriile intervenţioniste ale strălucitului John Maynard Keynes, conform cărora statul poate şi trebuie să regleze creşterea economică şi să asigure deplina ocupare a locurilor de muncă, suplinind lipsurile şi corijând excesele acelui *laissez-faire*, aveau să devină, odată cu trecerea anilor (probabil mergând mai departe decât dorea însuşi Keynes), o axiomă de necontestat de către socialişti, social-democraţi, conservatori şi chiar presupuşi liberali din lumea veche şi din lumea nouă. Erau deja astfel când Hayek a lansat marelui public acea formidabilă atenţionare, care rezuma

ceea ce susţinea în lucrările sale academice şi tehnice, de când, în anii ’30, împreună cu Ludwig von Mises, iniţiase în Austria asumarea şi actualizarea liberalismului clasic al lui Adam Smith.

Deşi *Drumul către servitute* a avut o amplă difuzare în Marea Britanie şi Statele Unite, unde popularul *Reader’s Digest* a publicat o versiune concentrată, cartea a fost interzisă în Germania de după război de către puterile ocupante, care nu voiau să-şi facă duşman din URSS. Pe atunci, ideile ei au avut ecou în grupurile marginale ale lumii academice şi politice şi, de pildă Marea Britanie, ţara în care a fost scrisă, şi-a început în acei ani mersul spre populismul laburist şi statul bunăstării, adică spre inflaţia şi decadenţa cărora avea să le pună capăt, câteva decenii mai târziu, doar formidabilul (dar, din păcate, incompletul) şoc libertar al lui Margaret Thatcher.

În loc să-i aducă respectul colegilor economişti, *Drumul către servitute* mai curând l-a discreditat, discreditare ce avea să dispară în anii următori, mai ales de când a primit Premiul Nobel pentru Economie, în 1974.

Ca Von Mises, ca Popper, ca Berlin, Hayek nu poate fi încadrat într-un singur domeniu, cel al economiei, pentru că ideile lui sunt la fel de înnoitoare aici, ca şi în filozofie, drept, sociologie, politică, psihologie, ştiinţă, istorie şi etică. În toate acestea, a dovedit o originalitate şi un radicalism care nu au asemănare printre gânditorii moderni. Şi, întotdeauna, a arătat un respect profund faţă de tradiţia clasică liberală şi faţă de formele riguroase ale cercetării academice. Dar lucrările lui sunt impregnate de febră polemică, de ireverenţă faţă de ceea ce este deja stabilit, de o creativitate intelectuală care coincide cu o anume rigiditate analitică distantă şi, adesea, de propuneri explozive, ca aceea pe care a făcut-o în 1950, ca Germania Occidentală să se integreze în Statele Unite, şi apoi alte ţări europene să o imite (se gândea mai ales la ţările scandinave). Sau ca propunerea lui, nu mai puţin polemică, de a privatiza şi livra pe piaţă fabricarea banilor naţiunilor, o idee pe care guvernul lui Margaret Thatcher a fost pe punctul de a o propune Uniunii Europene prin ministrul său al economiei, Nigel Lawson, după cum povesteşte aceasta în memoriile sale.[34] Hayek putea susţine, în numele libertăţii individuale, lucruri care nu-i erau pe plac, ca dreptul de a fi homosexual fără riscul de a fi urmărit sau

discriminat și, în același timp, n-a renunțat niciodată la un anume pragmatism, ca atunci când, cu privire la vânzarea liberă de arme de foc, a susținut ideea că numai persoane cu experiență, de un anumit nivel intelectual și moral, ar putea practica acest comerț.

Însă unele dintre convingerile lui cu greu pot fi compatibile cu cele ale unui autentic democrat, cum este aceea conform căreia o dictatură care practică un comerț liberal este de preferat unei democrații care nu o face. Astfel a ajuns la extrema de a afirma în două rânduri că, în timpul dictaturii militare a lui Pinochet, în Chile era mult mai multă libertate decât în regimul democratic populist și socializant al lui Allende, ceea ce i-a atras un binemeritat potop de critici, chiar și din partea admiratorilor săi.[35]

Începând din anii ’60, după apariția lucrării *The Constitution of Liberty*, a suferit perioade de depresie de natură să-i impieteze o vreme activitatea intelectuală. Aceste căderi psihice s-au acutizat la bătrânețe, mai ales când beteșugurile vârstei îl împiedicau să lucreze.

În aprilie 1947, răspunzând la convocarea lui Hayek, treizeci și nouă de eminenți gânditori, printre care Karl Popper, Milton Friedman, George Stigler, Ludwig von Mises, Lionel Robbins și Maurice Allais, pe lângă alți prestigioși economiști și cercetători din Statele Unite și Europa, s-au întâlnit la Vevey (Elveția), lângă lacul Geneva, unde au avut loc zece zile de dezbateri și expuneri. Astfel s-a născut *Mont Pèlerin Society*, al cărui obiectiv era să actualizeze și să susțină liberalismul clasic și al cărei prim președinte a fost Hayek însuși. Influența sa în orizontul intelectual și politic avea să fie amplă.

La sfârșitul anului 1949, a avut parte de o dramă personală, care îi va afecta relația cu unii prieteni, între aceștia cu cel mai apropiat, Lionel Robbins, colegul său de la London School of Economics. S-a întâmplat atunci când Hayek și-a părăsit prima soție, Hella, și a obținut divorțul în Arkansas, unde s-a mutat pentru a putea profita de legile divorțului valabile acolo. Apoi s-a recăsătorit cu verișoara lui, Helene Bitterlich, iubita din adolescență. Această ruptură i-a indignat pe unii prieteni, între aceștia Robbins, care a rupt prietenia și orice relație cu Hayek pentru mulți ani; aveau să se împace abia după unsprezece ani, după cum arată Alan Ebenstein, cu ocazia căsătoriei fiului lui Hayek, Larry.

Constituţia libertăţii (1960) este cea mai importantă operă a sa, care avea să fie îmbogăţită cu cele trei volume dense ale *Law, Legislation and Liberty* (1973–1979) („*Drept, legislaţie şi libertate*“), în deceniul anilor ’70. În aceste cărţi se explică, cu o luciditate conceptuală fundamentată pe cunoaşterea enciclopedică a practicii, ce anume este piaţa: sistem aproape infinit de relaţii între fiinţele umane care alcătuiesc o societate, şi ale societăţilor între ele, pentru a-şi comunica reciproc necesităţile şi aspiraţiile, a le satisface şi a organiza producţia şi resursele în funcţie de acele necesităţi. Nimeni, nici măcar Von Mises, nu a relevat mai limpede beneficiile pe toate planurile aduse oamenilor de acel sistem de schimburi reciproce, pe care nu l-a inventat nimeni, care s-a constituit şi perfecţionat treptat, ca urmare a hazardului şi, mai cu seamă, a iruperii acestui eveniment în istoria umană care este libertatea.

Când ia naştere ideea socialistă de a organiza societatea după un plan dinainte gândit, pentru a pune capăt exploatării celor săraci de către cei bogaţi şi a înlocui lupta de clasă cu o presupusă fraternitate universală? Se naşte în acelaşi timp cu ideea de a aborda problemele sociale cu aceeaşi metodă ştiinţifică cu care se studiază natura, ceva ce lui Hayek i s-a părut întotdeauna o modalitate perfidă de justificare a „constructivismului“, adică a planificării, duşmana libertăţii. Această idee este anterioară „socialismului ştiinţific“ al lui Marx şi Engels, un produs al secolului al XIX-lea, secolul marilor construcţii ideologice, acele creaţii intelectuale obsedate să întemeieze societatea perfectă sau, în vocabularul epocii, „să aducă paradisul pe pământ“. Într-o carte publicată pentru prima dată în 1952, unde sunt reunite studii din diferite epoci care susţin că metodele ştiinţifice sunt valabile pentru a dezbate chestiunile sociale, Hayek demonstrează că ideea „planificării socialiste“ îşi are, în realitate, originea în saint-simonism şi că această doctrină este antecedentul cel mai evident şi inechivoc al socialismului marxist-leninist şi al obsedantei sale vocaţii planificatoare.[36]

Eseurile pe care Hayek le-a dedicat contelui Henri de Saint-Simon, lui Auguste Comte, Barthélemy-Prosper Enfantin şi, în treacăt, lui Charles Fourier, Victor Considerant şi Pierre-Joseph Proudhon, adică adepţilor lui Saint-Simon, ai lui Fourier şi ai altor mişcări şi secte de ideologi care se confruntă între ei, urmărind însă cu toţii să reconstruiască societatea de sus

până jos, după modele intelectuale prestabilite, constituie o pictură murală însufleţită cu vieţi trepidante, fantezii ideologice îndrăzneţe şi aventuri ca în romane, unde predomină convingerea că realitatea umană se poate construi ca o operă de inginerie (să ne amintim că Stalin voia ca scriitorii să fie „ingineri ai sufletului“). Saint-simonismul elimină tot ce poate fi motiv de diviziune şi inegalitate între oameni: proprietatea privată, piaţa, concurenţa şi, în ultimă instanţă, acea libertate care este sursă de inegalităţi, de abuzuri şi de exploatare în lumea capitalistă. Ştiinţa şi ordinea vor înlocui astfel anarhia şi lăcomia în domeniul economic. Viaţa productivă se va afla sub supravegherea unei Bănci Centrale, prin care statul îşi va manifesta autoritatea binevoitoare, bazată pe competenţa inginerilor, întreprinzătorilor şi tehnicienilor săi, eroii intelectuali ai momentului, mai ales dacă proveneau de la École Polytechnique, pe care saint- simonienii o considerau o adevărată fabrică de genii. După un timp, Marx şi Engels vor respinge într-o manieră cam dispreţuitoare ceea ce numeau „socialismul utopic“. Hayek arată că acel delir orgolios de a reclădi societatea, pentru a o transforma din perfectibilă în perfectă, conform unui model care să funcţioneze ca o maşină, pe care socialismul marxist şi-l va însuşi, derivă neîndoios din visul lui Saint-Simon, graţie căruia întreprinzătorul conte a crezut că oamenii vor cuceri în sfârşit adevărata libertate.

Numai pentru cei ignoranţi şi pentru duşmanii lui, porniţi să caricaturizeze adevărul cu scopul de a-l combate mai uşor, piaţa nu este decât un sistem de schimburi libere. Întreaga opera a lui Hayek este o prodigioasă strădanie ştiinţifică şi intelectuală de a demonstra că libertatea de a produce şi comercializa nu foloseşte la nimic – după cum au dovedit-o fosta Uniune Sovietică, fostele republici socialiste din Europa Centrală şi democraţiile mercantiliste din America Latină – fără o ordine legală strictă şi eficientă, care să garanteze proprietatea privată, respectarea contractelor şi o putere judiciară onestă, capabilă şi independentă de puterea politică. Fără aceste cerinţe fundamentale, economia de piaţă e o retorică în spatele căreia continuă impozitarea exagerată şi luarea de mită din partea unei minorităţi privilegiate pe seama majorităţii societăţii, ceea ce noi liberalii numim „mercantilism“.

Cei care, din naivitate sau rea-credinţă, etalează astăzi, drept dovadă a

eşecului liberalismului, dificultăţile pe care le întâmpină Rusia şi unele dintre fostele sale ţări-satelit care au trecut de la un regim totalitar la încercarea de a instaura o democraţie dotată cu politici de piaţă, nu cunosc opera lui Hayek, sau au citit-o incorect. Fiindcă nimeni asemeni lui nu a semnalat cu atâta insistenţă că liberalismul nu constă în a liberaliza preţurile şi a deschide frontierele concurenţei internaţionale, ci în a reforma integral o ţară, în a face privatizarea şi descentralizarea la toate nivelurile şi în a transfera societăţii civile – la iniţiativa poporului suveran – deciziile economice esenţiale. Şi, de asemenea, în existenţa unui consens cu privire la nişte reguli de joc care să-l favorizeze întotdeauna pe consumator faţă de producător, pe producător faţă de birocrat, pe individ faţă de stat şi pe omul viu, concret, de aici şi de acum, faţă de acea abstracţiune prin care îşi justifică toate nedreptăţile totalitarismului: omenirea viitoare.

Individualismul este un factor central al filozofiei liberale şi, bineînţeles, al gândirii lui Hayek. Individualism nu înseamnă, de bună seamă, acea viziune romantică potrivit căreia toate marile evenimente istorice, precum şi progresele decisive în mediile ştiinţifice, culturale şi sociale sunt rezultate ale faptelor unor oameni excepţionali – eroii –, ci, mai simplu, înseamnă că persoanele individuale nu sunt simple epifenomene ale colectivităţilor din care fac parte, care i-ar modela aşa cum fac maşinile cu produsele industriale. Individul se bucură de suveranitate şi, chiar dacă ceea ce este se explică în parte prin mediul în care se naşte şi se formează, există în el o conştiinţă şi o capacitate de iniţiativă care îl eliberează de acea placentă gregară şi îi permit să acţioneze în mod liber, conform vocaţiei şi talentului, şi, adesea, să-şi pună amprenta asupra mediului în care trăieşte. Ambiţia individului este forţa care dinamizează economia de piaţă, ceea ce face posibil progresul. De aceea, i se pare că soluţiile lui Keynes de a încredinţa statului călăuzirea şi orientarea vieţii economice prin intermediul planificării slăbesc acea „ambiţie“ şi produc distorsiuni profunde în funcţionarea pieţei.

Această concepţie derivă din ideea de libertate ce se află în centrul doctrinei liberale. Destinele oamenilor nu sunt scrise, nu sunt trasate în chip fatidic. Indivizi şi societăţi pot transcende condiţionările geografice, sociale şi culturale şi schimba ordinea lucrurilor prin acţiuni, optând pentru anumite

decizii și eliminând altele. De aceea, fiindcă se bucură mereu de această marjă de libertate, sunt răspunzători de propriul lor destin. Hayek descrie admirabil toate acestea într-un eseu al cărui scop este să arate asemănările dintre gânditori care erau consideraţi foarte distanţaţi între ei: *Compte and Hegel*.[37]

Pentru Hayek, respectul faţă de lege este inseparabil legat de încrederea lui în piaţa liberă; însă a făcut mereu distincţie – şi a explicat aceasta cu mare claritate în cele trei volume ale operei *Drept, legislaţie şi libertate* – între lege şi legislaţie: între *kosmos*, ordinea legală spontană, şi *taxis*, legalitatea impusă de putere. Prima este acea formă de legalitate naturală, creată şi perfecţionată de obiceiuri şi de tradiţie, ca răspuns la necesitatea de a înfăptui o ordine pentru rezolvarea litigiilor şi evitarea haosului şi violenţei în sânul unei societăţi; iar cea de a doua este acea justiţie planificată şi sancţionată raţional de parlamente şi tribunale care, uneori, o fracturează şi distorsionează pe cea dintâi, putând ajunge la fel de dăunătoare, în domeniul juridic, ca şi planificarea economică, deci ceva ce constituie întotdeauna, în ansamblul ideilor lui Hayek, o ameninţare împotriva libertăţii.

Marele inamic al acesteia este constructivismul, fatidica pretenţie – aşa se intitulează ultima carte a lui Hayek: *Fatal Conceit* (1989) (*„Fatala aroganţă“*) – de a dori să se organizeze, dintr-un centru oarecare al puterii, viaţa comunităţii, înlocuind instituţiile apărute fără a fi plănuite şi fără control (legea comună, acel *kosmos*) prin structuri artificiale şi îndreptate spre obiective cum sunt „raţionalizarea“ producţiei, „redistribuirea“ bogăţiei, impunerea egalitarismului şi uniformizarea ansamblului social într-o ideologie, cultură sau religie.

Critica acerbă făcută de Hayek constructivismului nu se opreşte la colectivismul marxiştilor, nici la statul bunăstării al socialiştilor şi social-democraţilor, nici la ceea ce social- creştinismul numeşte „principiul de supletorietate“, şi nici la acea formă degenerată a capitalismului care este mercantilismul – alianţele mafiote între puterea politică şi întreprinzătorii influenţi pentru a-şi împărţi şpăgi, monopoluri şi sinecuri, înjosind piaţa. Nu se opreşte cu adevărat la nimic. Nici măcar la sistemul pe care l-a apărat, fiind unul dintre cei mai combativi susţinători din timpul nostru: sistemul

democrației, căruia, în ultimii săi ani mai ales, neîmblânzitul Hayek s-a apucat să-i facă autopsia într-o manieră foarte critică, descriindu-i deficiențele și deformările, dintre care una este mercantilismul și alta dictatura majorităților asupra minorităților. Această temă l-a făcut să declare că se teme pentru viitorul libertății în lume tocmai în momentele în care se sărbătorea, odată cu prăbușirea regimurilor comuniste, ceea ce părea a fi apogeul sistemului democratic pe planetă.

Pentru a compensa acel monopol al puterii pe care majoritățile îl exercită în societățile deschise și a garanta participarea minorităților la guvernare și la luarea deciziilor, Hayek a imaginat un complicat sistem – pe care n-a ezitat să-l boteze „utopie“ – numit *demarchie.* În cadrul acestuia, o adunare legislativă, aleasă pe cincisprezece ani dintre cetățeni în vârstă de peste patruzeci și cinci, ar veghea la respectarea drepturilor fundamentale. În același timp, un parlament asemănător celui care există în țările democratice s-ar ocupa de treburile curente și de problemele de actualitate.

Singura dată când am stat de vorbă cu Hayek, la Lima, în noiembrie 1979, în timpul unei conferințe despre „Democrația și economia de piață“– care a fost ca un vânt puternic de modernitate și eliberare pentru o țară care suferea de unsprezece ani dictatura militară –, am reușit să-i spun că, citindu-l, avusesem la răstimpuri impresia că unele dintre teoriile lui păreau să materializeze acel ambițios *ignis fatuus*: răscumpărarea, prin liberalism, a idealului anarhist al unei lumi fără constrângere, ivită din pură spontaneitate, cu un minim de autoritate și un maxim de libertate, construită în întregime în jurul individului. M-a privit cu bunăvoință și mi-a declamat un citat hazliu din Bakunin, pentru care, firește, nu putea avea nici cea mai mică simpatie.

Și totuși seamănă într-o privință cu neglijentul prinț din secolul al XIX-lea, cu o viață aventuroasă, care voia să sfărâme toate lanțurile ce frânează impulsurile creatoare ale omului, și metodicul, eruditul profesor cu o viață așezată care, puțin înainte de a muri, afirma într-un interviu: „Orice liberal trebuie să fie un agitator“. Aveau în comun neîncrederea pe care le-o inspira amândurora trufașa rațiune omenească dusă până la extrema de a se crede în stare să remodeleze societatea fără a ține seama de instituțiile create spontan, precum și încrederea nemăsurată pe care au avut-o amândoi în

această fiică a hazardului şi a necesităţii care este libertatea, cea mai preţioasă creatură pe care Occidentul a dăruit-o civilizaţiei pentru a-i soluţiona problemele şi a lansa aventura umană spre noi şi riscante întreprinderi măreţe.

Fatala aroganţă

Fatala aroganţă (1989), ultimul eseu scris de Hayek când avea deja optzeci de ani, este una dintre operele cele mai importante ale secolului XX şi, totodată, una dintre cele mai originale şi revoluţionare. Nu este un eseu economic, ci un tratat filozofic şi moral, scris de un gânditor cu o solidă formaţie în domeniul economic, care, la fel ca Adam Smith şi John Stuart Mill, înaintaşii şi maeştrii lui, n-a crezut niciodată că economia ar fi capabilă să rezolve singură toate problemele omenirii.

Temele centrale ale cărţii sunt civilizaţia şi progresul, ceea ce deosebeşte omul de restul fiinţelor vii, veşnic egale cu ele însele, prizoniere ale propriilor instincte sau ale unei conformaţii biologice inamovibile, nefiind prin urmare capabile să se transforme.

În toamna vieţii – o lungă existenţă închinată studiului, cercetării şi învăţământului –, Hayek explică în această carte fără note, într-o manieră simplă, pe înţelesul oricărui cititor cu un grad mediu de cultură, concepţia lui despre cum şi de ce, de-a lungul milenarei lor istorii, oamenii au schimbat treptat mediul în care au trăit, transformându-se totodată ei înşişi, până au ajuns, în zilele noastre, la civilizaţie, cuvânt care în gura lui Hayek înseamnă libertate, legalitate, individualism, proprietate privată, piaţă liberă, drepturi ale omului, convieţuire şi pace. Faptul că nimeni n-a inventat civilizaţia, că ea s-a născut încetul cu încetul şi într-un mod mai curând neaşteptat, este o veche idee a autorului: „Însă în realitate civilizaţia noastră este, în mare măsură, un rezultat neprevăzut şi involuntar al supunerii noastre regulilor morale şi legale care n-au fost niciodată inventate cu un rezultat prestabilit, ci au sporit fiindcă societăţile care le-au dezvoltat puţin câte puţin s-au impus, în fiecare caz, asupra altor grupuri, care ascultau de legi diferite, mai puţin favorabile progresului civilizaţiei“.[38]

Procesul care a permis omului să se desprindă de viaţa animală a

strămoșilor săi – viața din peșteră și din trib – și să ajungă la stele și la democrație a fost posibil, după Hayek, datorită acelor „orânduieli spontane“, ivite, așa cum le arată numele, în mod neprevăzut, neplănuit și nici dirijat, ca o mișcare a unor mari ansambluri sociale ce urmăresc să-și depășească propriile condiții de viață, descoperind astfel anumite instrumente sau tipuri de relații capabile să înlesnească acea schimbare pentru a-și îmbunătăți viața.

Exemple tipice ale acestor „orânduieli spontane“ sunt limbajul, proprietatea privată, moneda, comerțul și piața. Nici una dintre aceste instituții n-a fost inventată de o persoană, o comunitate sau o cultură singulare. S-au ivit firesc, în locuri diferite, drept consecință a unor condiții determinate, la care comunitatea a răspuns în mod creativ, urmând mai degrabă o intuiție sau un instinct decât un raționament intelectual; apoi, experiența trăită avea să le legitimeze, să le modifice sau elimine, înlocuindu-le cu altele, diferite.

Aceste orânduieli spontane sunt, pentru Hayek, instituții pragmatice, dar și morale, deoarece grație lor nu numai realitatea materială, condițiile de viață au evoluat treptat, ci și obiceiurile, modul de comportare cu semenii, civismul, etica. Cu alte cuvinte, datorită apariției comerțului, contractelor, legalității, comunicării și dialogului, omul s-a desprins din barbarie; animalul din el a dispărut, fiind înlocuit de cetățeanul respectuos și solidar cu ceilalți, egali sau diferiți de el. După Hayek, factorul-cheie al civilizației nu este rațiunea, nici cunoașterea – veșnic fragmentară, incompletă și în dezordine –, ci o anumită supunere a amândurora unei tradiții purificate prin experiența trăită.

Orânduielile spontane nu sunt toate bune, bineînțeles. În lungul proces al civilizației, oamenii au ales acele instituții care contribuiau la progresul lor real, abandonându-le pe acelea care îi prejudiciau. Experiența trăită a fost marea maestră și sfătuitoare când au făcut această selecție. Și, de asemenea, au fost religiile, care au ajutat colectivitățile să înțeleagă mai limpede caracterul pozitiv sau negativ al instituțiilor create de „orânduiala spontană“. Toate acestea, desigur, fără a ține seama de pretenția tuturor religiilor de a exprima un adevăr ultim și definitiv, ceva care a făcut să curgă mult sânge de-a lungul istoriei și continuă s-o facă. Hayek, care se

declara agnostic şi incapabil să accepte antropomorfismul lui Dumnezeu postulat de creştinism, judeca rolul pozitiv al religiilor în termeni strict istorici şi sociali.

Marele adversar al civilizaţiei este, în opinia lui Hayek, constructivismul sau ingineria socială, pretenţia de a elabora intelectualmente un model economic şi politic şi de a dori apoi implementarea sa în realitate, ceva care nu este posibil decât prin forţă – o violenţă ce degenerează în dictatură – şi care a dat greş în toate cazurile în care a fost încercat. Intelectualii au fost, pentru Hayek, constructivişti înnăscuţi şi, de aceea, mari duşmani ai civilizaţiei. (Există unele excepţii de la această credinţă extremistă – desigur, începând prin el însuşi.) Ei nu cred de obicei în piaţă, acest sistem impersonal care aglutinează în cadrul unei ordini iniţiativele individuale şi produce locuri de muncă, bogăţie, oportunităţi şi, în ultimă instanţă, progresul uman. Întrucât piaţa este produsul libertăţii, intelectualii sunt adesea marii inamici ai libertăţii. Intelectualul este convins că, elaborând raţional un model corect şi echitabil de societate, acesta se poate *impune* realităţii. De aici rezultă succesul marxismului în mediul intelectual. Această credinţă îi pare lui Hayek „expresia unei trufii intelectuale care este contrariul smereniei intelectuale ce constituie esenţa adevăratului liberalism, ce tratează cu respect acele forţe spontane prin care indivizii înfăptuiesc lucruri mai importante decât cele pe care le-ar putea crea intenţionat“[39]. Efectul practic al acestei credinţe este socialismul (pe care Hayek îl identifică cu planificarea economică şi cu dirijismul etatist), un sistem care, pentru a se impune, are nevoie de abolirea libertăţii, a proprietăţii private, a respectării contractelor, a independenţei justiţiei şi de îngrădirea liberei iniţiative individuale. Rezultatele sunt ineficienţa productivă, corupţia şi despotismul.

Ideea despre civilizaţie a lui Hayek s-a erodat profund de la moartea lui. Ideile care, pentru el, jucau un rol atât de important în viaţa naţiunilor s-au deteriorat mult, şi în lumea modernă imaginile au căpătat notorietatea pe care acestea le aveau înainte. Într-un anume fel, pentru ceea ce se numeşte opinia publică, ecranele au înlocuit cărţile ca primă sursă de cunoaştere şi informaţie.

Pe de altă parte, Hayek nu şi-a putut imagina niciodată că fenomenul

corupţiei se va extinde aşa cum s-a întâmplat când a pătruns în sânul unor instituţii care, din această cauză, şi-au pierdut mult din autoritatea pe care o aveau înainte. Este cazul justiţiei, înclinată în multe locuri spre cazuri strigătoare de corupţie provocată de bani sau de influenţa puterii.

Acest fenomen a avut repercusiuni şi asupra întreprinderilor – publice şi particulare – precum şi în funcţionarea pieţei, care nu numai că a fost afectată de intervenţionismul statal, ci, adesea, de cazuri de trafic de influenţă ce favorizează anumite întreprinderi sau persoane particulare din cauza puterii politice sau economice de care dispun.

Morala publică, atât de importantă pentru Hayek, s-a deteriorat, de asemenea, din pricina lăcomiei de câştig, care prevalează asupra tuturor valorilor, determinând multe întreprinderi şi persoane particulare să joace incorect, violând regulile care reglează libera concurenţă.

Marea criză financiară modernă a fost o expresie dramatică a acestei decăderi a ideilor şi valorilor lui Hayek.

Drumul către servitute

Ideile fundamentale din *Drumul către servitute* – una dintre marile pledoarii din secolul al XX-lea în favoarea libertăţii –, care apare în 1944, Hayek le avea în minte încă din 1933, dacă ţinem seama de Raportul pe care îl scrie în acel an despre venirea la putere a nazismului în Germania. Aceste idei susţin că, în ciuda urii reciproce, există între comunism şi nazism un numitor comun: colectivismul, adică ura lor faţă de individualismul liberal şi faţă de gândirea liberală, bazată pe respectul proprietăţii particulare, pe coexistenţa de idei şi credinţe diferite în sânul unei societăţi democratice, pe libera iniţiativă, economia de piaţă şi libertatea politică.

Pentru Hayek, numai individualismul, proprietatea particulară şi capitalismul de piaţă garantează libertatea politică. Contrariul duce, mai curând sau mai târziu, la eşec economic, la dictatură şi totalitarism. Ideea că există o identitate fundamentală între comunism, socialism şi nazism era revoluţionară atunci când Hayek o schiţează prima oară, în 1933. În cazul nazismului, a greşit, nedând importanţa pe care o aveau naţionalismului şi

rasismului promovate de acesta, credinţei delirante că rasa ariană este superioară celorlalte şi, prin urmare, poate exercita o dominaţie brutală asupra tuturora. Aici, exista o diferenţă substanţială faţă de colectivismul comunist, care susţinea „internaţionalismul proletar“ şi nu încuraja prejudecăţi teoretice cu privire la o presupusă superioritate rasială ariană, nici nu-i discrimina pe evrei ca rasă inferioară, şi nici nu urmărea să-i extermine.

Criticile aduse de Hayek planificării – ca fiind, în primul rând, o tentativă de control economic a societăţii condamnate la eşec şi, în al doilea rând, un proces ce duce inevitabil la dispariţia libertăţilor şi la instaurarea unei dictaturi – sunt de o pătrunzătoare luciditate. Reprezentând o noutate prin radicalitatea lor, ele constituiau o abatere logică de la neîncrederea sa în marile construcţii raţionale de transformare a societăţii şi de la apărarea acelor „orânduieli spontane“, ca piaţa liberă şi regimul de concurenţă care, după părerea autorului, au pus în mişcare procesul de modernizare în Occident.

Hayek este foarte perspicace când semnalează cum ideea planificării economice şi-a deschis treptat drum, în democraţiile occidentale, fără ca aceia care o încurajau să înţeleagă că urmările ei politice vor fi, mai curând sau mai târziu, suprimarea libertăţilor în toate domeniile, nu numai în cel economic, ci şi în cel politic, cel cultural, cel individual. De aceea, cartea este dedicată „socialiştilor din toate partidele“, adică acelora care, crezându-se adversari ai socialiştilor, acceptă o politică economică intervenţionistă care, mai curând sau mai târziu, ar putea distruge democraţia. Hayek dă ca exemplu cazul lui H. G. Wells, care se declara apărător hotărât al planificării economice şi, în acelaşi timp, scria o carte în favoarea drepturilor omului: „Drepturile individuale pe care Mr. Wells speră să le salveze – îl admonestează Hayek – se vor vedea afectate inevitabil de planificarea pe care o doreşte“. Cazul lui este opus celui al lui Max Eastman, vechi apărător al comunismului şi al URSS, care, după ce a vizitat această ţară şi a descoperit distanţa dintre utopia colectivistă şi realitate, a înţeles că „proprietatea particulară“ a dat omului „ libertatea şi egalitatea pe care Marx spera să le facă infinite abolind această instituţie“.

Se pot face unele nuanţări la tezele lui Hayek. Statul de drept, pe care el

îl apără cu argumente solide, este o formă uşoară de planificare, căci orientează activităţile sociale şi economice într-o direcţie determinată şi le impune anumite limite. Acest tip de planificare – legalitatea – este indispensabil, cu condiţia, bineînţeles, de a se respecta proprietatea particulară, libera concurenţă şi de a se reduce intervenţionismul statal la minimum necesar, pentru a garanta securitatea cetăţenilor şi coexistenţa lor paşnică. Acest „minimum indispensabil“ variază de la o ţară la alta şi, de asemenea, de la o epocă la alta.

O problemă de care Hayek nu se ocupă, nici aici, şi nici în celelalte eseuri, cel puţin nu dându-i importanţa pe care o are în zilele noastre, este aceea a corupţiei. Este vorba de unul dintre fenomenele care slăbeşte în cel mai înalt grad statul de drept şi, în general, funcţionarea unei democraţii; şi, desigur, piaţa liberă. Creşterea nemăsurată a statului înlesneşte corupţia, fără îndoială, însă în zilele noastre cauza principală pentru care a ajuns să fie atât de mare – fenomen care există deopotrivă în ţările dezvoltate şi în cele subdezvoltate, democratice sau autoritare – este, poate, decăderea valorilor morale, susţinute de religie sau laice, care în trecut dădeau forţă legalităţii şi care astăzi sunt atât de slabe şi în minoritate încât, în loc de a o curma, stimulează încălcarea legilor din cauza lăcomiei. Ultima criză financiară care a zguduit Statele Unite şi Europa în 2008 a fost, în mare măsură, rezultatul acestei dorinţe de îmbogăţire care a determinat băncile şi firmele să încalce grosolan legea. Firmele au precipitat colapsul economiilor, iar băncile s-au ruinat şi a fost nevoie să fie răscumpărate cu bani publici, adică cu banii victimelor lor, ceea ce a cauzat un prejudiciu enorm capitalismului şi economiei de piaţă şi a redat puţină vitalitate acelui ceva ce părea un colectivism muribund. Se cuvine, aşadar, să amintim vechea idee a fondatorilor gândirii liberale, ca Adam Smith, conform căreia liberalismul nu funcţionează fără solide convingeri morale (el le considera inseparabile de religie). Atât în *Drumul către servitute*, cât şi în alte cărţi ale sale, Hayek foloseşte cuvântul *socialism* într-o accepţie care se confundă cu aceea de *comunism*: un concept care înseamnă colectivism, dirijism economic, planificare, dispariţia libertăţilor şi a pluralismului politic, totalitarism. De ce nu a stabilit niciodată o diferenţă între acest socialism marxist-leninist şi socialismul democratic pe care, între altele, îl practicau

laburiştii englezi? Şi pe care el l-a putut vedea de aproape, deoarece a trăit mulţi ani în Anglia, unde a şi scris această carte în anii celui de-al Doilea Război Mondial. Motivul este foarte simplu şi apare explicat în *Drumul către servitute.* El credea – era una dintre marile sale greşeli – că diferenţa dintre socialismul totalitar şi cel democratic este o iluzie, ceva provizoriu şi aparent care, în practică, va dispărea treptat în favoarea primului. După Hayek, orice socialism, punând în mişcare planificarea economică şi desfiinţând concurenţa şi proprietatea particulară, stabileşte automat un mecanism care, mai curând sau mai târziu, lichidează pluralismul politic şi libertăţile, cu sau fără voia planificatorilor.

Se înşela oare făcând un asemenea raţionament? Dacă un guvern pune capăt concurenţei în sfera economică şi nu admite alternativă în acest domeniu, se vede obligat, mai devreme sau mai târziu, să recurgă la constrângere, la impunerea politicii sale peste criticile care, pe bună dreptate, i se pot face, cum s-a întâmplat în Uniunea Sovietică. Nu există nici o îndoială în această privinţă. Însă Hayek n-a observat că un sector important al socialiştilor – tocmai aceia care doreau să prezerve libertăţile şi, de aceea, se distanţaseră de comunişti – a renunţat la planificarea economică şi a decis să respecte piaţa, concurenţa şi întreprinderea particulară, căutând mai degrabă egalitatea prin redistribuire, măsuri fiscale şi instituţii cu destinaţie socială, cum sunt asigurările medicale şi subvenţiile. Astfel au procedat socialiştii suedezi şi, în general, partidele social-democrate europene. E adevărat că, în multe ţări occidentale, acest socialism democratic este aşa, fiindcă nu mai e socialism în sensul tradiţional al cuvântului, aflându-se mai aproape de liberalism decât de marxism. Dar faptul că Hayek nu semnalează aceasta şi îi grupează nediferenţiat pe toţi socialiştii în critica sa aspră împotriva planificării şi a planificatorilor se pretează la o confuzie care îl poate face să apară drept un om intolerant, ceea ce n-a fost în realitate niciodată.

Cartea *Hayek on Hayek* (1994) este o bună dovadă a diversităţii de opinii care există pe teme economice chiar între liberali, şi că această doctrină e incompatibilă cu orice formă de dogmatism şi de sectarism.

Ideea dominantă este că Hayek, Mises şi Friedman sunt trei economişti liberali şi, neîndoios, aşa şi este. Ceea ce nu înseamnă decât că sunt mai

numeroase lucrurile care îi unesc decât cele care îi despart. Dar divergențele lor sunt importante, și Hayek le-a pus cel mai mult în evidență, cu caracteristica și uneori extraordinara sa francheţe.

Îl admira mult pe Ludwig von Mises (1881–1973), cu care a lucrat de tânăr la Viena, la puțină vreme după ce și-a luat licența. Așa cum am amintit, spune despre Mises că „probabil este persoana de la care am învățat cel mai mult“, chiar dacă n-a fost niciodată profesorul lui. În 1921, Mises l-a recomandat pentru un post în guvernul austriac și, în următorii cinci ani, au fost foarte apropiați. Hayek recunoaște că Mises i-a încredințat sarcini și responsabilități pe care ar fi trebuit să le dea unora cu mai multă experiență decât el. În plus, Hayek a urmat celebrul seminar (*Privatseminar*) ținut de Mises chiar în biroul lui de la Viena, de două ori pe lună, începând din 1920. Se adunau la șapte seara într-o încăpere spațioasă, unde încăpeau cam douăzeci-douăzeci și două de persoane. Vorbeau despre economie, filozofie, sociologie, logică și „epistemologia științei acțiunii omenești“. În tot acest răstimp, Von Mises obișnuia să le ofere asistenților ciocolată. Toți veneau din proprie voință, ca elevi, și până la urmă ajungeau să-i devină prieteni. La ora zece, se duceau să cineze la un restaurant italienesc și apoi câțiva rămâneau la cafeneaua Küstler, discutând până în zori.[40] Mises l-a ajutat pe Hayek în mod decisiv să întemeieze Austrian Institute for Business Cycle Research, conceput de el, unde a lucrat și soția lui Hayek.

Hayek arată că diferențele dintre ei au devenit explicite în 1937, când el a publicat un articol despre «The Economics of Knowledge», încercând să-l convingă pe Mises că greșea susținând că *markett theorie* era o prioritate. Ceea ce este prioritar, afirmă Hayek, este „logica acțiunii individuale“, și adaugă că, deși Mises era foarte refractar în privința criticilor elevilor, n-a dorit niciodată să facă vreo aluzie că ar fi aflat de critica adusă de el în acest articol. Mai spune și că, deși era la fel de agnostic ca Mises, el credea totuși că gândirea liberală n-ar fi fost posibilă numai în funcție de un efort intelectual, fără o „tradiție morală“ (vrea să spună religioasă și, fără îndoială, creștină).

Pe de altă parte, îl acuză pe Mises că este „un utilitar“, un raționalist strict, care crede că totul „se poate rezolva după bunul nostru plac“ (*arrange according to our pleasure*). Insistă apoi asupra faptului că un

„raționalist strict“ greșește la fel de mult ca un socialist.

Cât despre Milton Friedman (cu câțiva ani mai tânăr decât Hayek, fiind născut în 1912), arată că erau „de acord în toate privințele, în afară de politica monetară“ și îi reproșează că este „un pozitivist logic“ din punctul de vedere al metodologiei. Recunoaște însă că avea într-adevăr o magnifică putere de expunere și regretă că nu făcuse o critică în profunzime a compilației lui Friedman *Essays in Positive Economics*, care i se pare „o carte periculoasă“ (*Hayek on Hayek*, pp. 144–145). Friedman i-a înapoiat acele împunsături. În dialog cu biograful lui Hayek, Alan Ebenstein, a declarat că este un mare admirator al lui Hayek, „în afară de economie“ și că, chiar dacă credea că *The Road to Serfdom* (*„Drumul către servitute“*) este „una dintre marile cărți ale timpului nostru“, teoria capitalului a lui Hayek expusă în *Prices and Production* i se părea „ilizibilă“.[41]

Nu este oare aceasta o dovadă convingătoare că liberalismul este o amplă doctrină cu diverse curente și, de asemenea, că liberalii – nu contează cât de înțelepți ar fi – sunt oameni, prin urmare capabili de invidii, susceptibilități și vanități, la fel ca restul muritorilor?

În *Drumul către servitute*, Hayek insistă mult asupra uneia dintre temele care vor reveni de mai multe ori, cu noi nuanțe și precizări, în multe dintre eseurile viitoare: cum, cu cele mai bune intenții din lume, ignoranța face ca multe guverne democrate și partide politice care cred că au o clară vocație antiautoritară să submineze fundamentul economic pe care se bazează societatea deschisă. Acest intervenționism în economie urmărește să fie moderat și să obțină rezultate corecte din punct de vedere moral, să oprească excesele pieței, să creeze o egalitate de șanse care să dea celor săraci aceleași avantaje de care se bucură cei bogați, să împiedice apariția unor inegalități economice atât de excesive, încât să provoace izbucniri de violență socială și, mai ales, să garanteze o siguranță în privința locului de muncă și a remunerației propriilor muncitori. În numele acestei siguranțe s-a justificat, în multe țări, un intervenționism în domeniul economic, care a slăbit încetul cu încetul libertatea până la a o suprima. După Hayek, intervenționismul statal are o dinamică proprie, care, odată pusă în mișcare, nu se mai poate opri și nici nu mai poate da înapoi, și-l obligă pe planificator să-și intensifice intruziunea în schimburile libere până le

desființează și le înlocuiește printr-un sistem în care statul ajunge să fixeze prețurile produselor, să le producă, să le comercializeze, și chiar să determine numărul de muncitori de care trebuie să dispună fiecare industrie. În acest mod, libertatea se eclipsează încetul cu încetul, până dispare din domeniul economic. Dispariția ei, conchide Hayek, este începutul sfârșitului tuturor celorlalte libertăți, drumul fatidic spre autoritarism. Așa s-a întâmplat în 1933, afirmă autorul, când Hitler a venit la putere în Germania: democrația era deja afectată, în mare măsură, de intervenționismul statal în viața economică și nu mai lipsea decât să i se dea brânciul politic.

Alt factor de care Hayek n-a putut ține seama, în lupta lui tenace împotriva intervenționismului statal în mersul societății și în viața cetățenilor, este terorismul. Cu toate că a existat din timpurile cele mai îndepărtate, terorismul a luat o asemenea amploare în zilele noastre și a provocat asemenea cataclisme, ca acelea de la New York, Paris, Madrid, Londra, Bruxelles și Barcelona din ultimii ani, încât în societatea modernă a devenit mai acut sentimentul de nesiguranță și teama de un nou apocalips dezlănțuit de islamismul fanatic. Aceasta determină opinia publică să-și întoarcă ochii spre stat, văzând în el unica instituție care poate proteja ansamblul social de acest pericol și, astfel, să fie mai puțin refractară în privința acceptării unui stat „mare“, și chiar să vadă cu simpatie, ca indiciu al voinței lui de a proteja cetățenii, intervenționismul statal în viață în general, inclusiv în economie.

Unul dintre cele mai strălucite capitole din *Drumul către servitute* este al unsprezecelea, „Sfârșitul adevărului“. Nu este un capitol economic, ci unul politic și filozofic. Se ocupă de funcția primordială a minciunilor și de modul în care acestea devin adevăruri în regimurile totalitare. Pornește de la o diferență esențială între guvernele dictatoriale și cele totalitare; primele sunt interesate de exercitarea puterii autoritare și de nimic altceva decât s-o exercite (și adesea să fure); celelalte, în schimb, chiar dacă obișnuiesc și ele să fure, sunt interesate de ideile pe care le consideră adevăruri absolute, și de aceea fac eforturi neașteptate pentru a le inculca publicului. În ce fel? Convingându-l, prin propagandă, că acele idei sunt propriile sale idei, cele la care poporul a năzuit întotdeauna, chiar dacă n-o știa în mod clar, ceva

care, acum, regimul îi va permite să înțeleagă cu ușurință, prin acțiunea lui pedagogică. Și o va face cu atât mai convingător, cu cât toate ideile potrivnice celor pe care le etalează pentru a-și justifica politica vor fi abolite, fără căi de exprimare posibile, cenzurate în mijloacele de comunicare, eradicate din planurile pedagogice, condamnate în aulele universitare, în cărți, reviste, ziare, posturi de radio, canale de televiziune. În acest fel, „adevărul“ oficial – cel al marxism-leninismului, al național-socialismului, al fascismului, maoismului, jihadismului – va fi întronat, transformat în ceva mai important decât o simplă idee: într-o atmosferă culturală, în aerul care se respiră prin toate disciplinele și cunoștințele, care pătrunde în științe, tehnici, arte și litere. Ideologia și religia ajung astfel la condiția de revers și avers ale aceleiași monede, cunoașterea devine, precum teologia, un act de credință. Aceasta este o abatere inevitabilă, după Hayek, de la planificare. Niciodată aceasta nu se poate limita să determine o politică economică; este obligată, prin dinamica sa internă, să-și proiecteze, controleze și orienteze toate activitățile sociale, inclusiv domeniul intelectual, ideile. De aici rezultă nu numai o catastrofă economică, ci și o pervertire și denaturare profundă a adevărului; acesta încetează să mai fie ceva independent, un produs al cercetării științifice sau intelectuale, și ajunge să fie un adevăr fabricat – în majoritatea cazurilor, o minciună prezentată drept adevăr din rațiuni politice de control al puterii – răspândit de organismele oficiale ceva care ajunge să impregneze toate disciplinele, inclusiv pe cele mai abstracte, ca matematica sau metafizica. Pe această temă, Hayek are o reflecție de necombătut: „În orice societate, libertatea de gândire va avea o semnificație nemijlocită doar pentru o minoritate restrânsă. Dar aceasta nu înseamnă că oricine este competent ori s-ar cuveni să aibă puterea de a-i selecționa pe aceia cărora urmează să le fie rezervată această libertate. Cert este că ea nu justifică pretenția trufașă a nici unui grup de oameni de a monopoliza dreptul de a stabili ce s-ar cuveni să gândească sau să creadă oamenii“.[42]

Constituția libertății

Cartea cea mai importantă a lui Hayek, *The Constitution of Liberty*

(1960), căreia ar trebui să i se adauge, fiindcă este oarecum complementul ei, *Law, Legislation and Liberty* (1973– 1979), nu este ușor de citit. Hayek era riguros și convingător ca eseist, dar geniul său intelectual era lipsit de grație și eleganță stilistică, era dens și puțin rigid și, uneori, ca în acest excepțional tratat, se încurca în expuneri, ceea ce îngreunează înțelegerea ideilor. (Unul dintre motive este, fără îndoială, faptul că limba sa maternă era germana și că multe dintre cărțile lui, cum este *Constituția libertății*, au fost scrise în engleză.) Subiectele sale se întrerup adesea cu note de subsol asfixiante, care fac să se piardă șirul expunerii principale. Cultura sa economică, foarte vastă, îl face să cadă frecvent într-o erudiție exagerată, în care ideile generale se pierd în futilități, cum se întâmplă, de obicei, cu marii erudiți. Cu toate acestea, cartea este o capodoperă, unul dintre pilonii intelectuali ai secolului XX, indispensabil pentru a înțelege cultura libertății. Efortul pe care a trebuit să-l facă scriind cartea a fost pesemne uriaș; într-atât, încât, atunci când a terminat-o, oboseala acumulată și, de bună seamă, și tensiunea nervoasă pentru că s-a lăsat de fumat i-au provocat o depresie care avea să dureze aproape un an (1960–1961); mai târziu, va spune în glumă că a încercat să iasă din starea aceea sufletească apucându-se să fumeze pipă. Dar a reușit până la urmă, când s-a deprins să înlocuiască fumatul cu prizatul.

Constituția libertății trebuie să fi fost, în intenția inițială a autorului, un studiu despre apariția libertății – începutul civilizației – în viața Occidentului și modul în care această libertate s-a consolidat încetul cu încetul prin tradiții, obiceiuri și legi, până a ajuns să pătrundă în toate manifestările vieții sociale, în economie, politică, cultură, religie, familie, muncă, individul suveran, domeniul privat și cel public. Cartea este importantă pentru toate acestea, bineînțeles. Dar, mai cu seamă, pentru ceea ce dezvoltă în partea a doua, intitulată „Freedom in the Welfare State“, și anume modul în care această libertate s-a restrâns și cum s-a întărit intervenționismul în vremea noastră, odată cu apariția statului bunăstării. Hayek își ia exemplele aproape întotdeauna din Marea Britanie, cu toate că face frecvent referințe și la Germania și la Statele Unite. Autorul cercetează, pe baza unei bogate documentații și cu argumente solide, în ce fel au fost eliminate treptat responsabilitățile individului de către etatismul și

colectivismul în creştere, reducându-le marja de libertate şi mărind capacitatea statului de a lua decizii în probleme care privesc fundamental viaţa particulară. Această „etatizare“ se realizează în ţările libere într-o manieră discretă, uneori invizibilă şi, adesea, cu consimţământul indivizilor deposedaţi de acele marje de libertate individuală, care consideră aceste măsuri „liberticide“ drept utile ori justificate din punct de vedere moral. Hayek analizează cu atenţie toate domeniile în care se produce această lentă etatizare în viaţa contemporană: referitor la locul de muncă, la sănătate, politica monetară, educaţie, locuinţă, agricultură etc.

Securitatea socială şi asigurările medicale – servicii care, chiar dacă la un moment dat au fost private, acum sunt tot mai mult, pretutindeni în lume, prestări ale statului – constituie o dovadă tipică a faptului că uneori se creează, cu cele mai bune intenţii, probleme imposibil de soluţionat; de exemplu, finanţarea acestor servicii nu este adesea la îndemâna acestor guverne. Şi, uneori, prin măsuri cum sunt impozitele progresive – *progressive taxation* – care se stabilesc cu intenţia de a corecta inegalităţi exagerate şi a stimula egalitatea de şanse, se obţin efecte contraproductive, descurajând investiţiile şi creativitatea în afaceri, anulând concurenţa şi deschizând porţile pentru control în viaţa economică, sărăcind astfel naţiunea şi adâncind-o în letargia etatistă.

În altul dintre capitolele cele mai lucide şi strălucitoare ale cărţii, capitolul XXI, „The Monetary Framework“, Hayek abordează fenomenele negative ale inflaţiei şi deflaţiei (primul fiind mai nociv decât cel de-al doilea) şi posibilităţile limitate pe care le are statul pentru a le combate, prin intermediul unei bănci centrale, într-o societate liberă. Şi explică faptul că aceia care propun politici inflaţionare, de pildă, cu argumentul că prin ele se poate ajunge la deplina ocupare a forţei de muncă, sunt aproape întotdeauna cei care vor un control mai mare al statului în viaţa economică: „Pe de altă parte, cei ce vor să apere libertatea ar trebui să recunoască faptul că inflaţia este, probabil, cel mai important element al acestui cerc vicios prin care un tip de acţiune guvernamentală reclamă, la rândul său, mai mult control guvernamental“.[43]

În *Constituţia libertăţii*, Hayek explică şi ia apărarea inegalităţii, respingând vechea credinţă democratică după care „toţi oamenii se nasc

egali“. Aceasta nu înseamnă în nici un fel că propune un tratament discriminatoriu între oameni; dimpotrivă, susține în mod peremptoriu necesitatea ca toți oamenii „să fie egali în fața legii“. Însă tocmai această „egalitate în fața legii“, consideră autorul, determină apariția acestor diferențe între oameni ce constau în inegalitățile care există între ei ca talent, ambiție, capacitate de muncă, inventivitate, imaginație, formație etc. Toate aceste diferențe, într-o societate liberă, înseamnă o participare diferită în privința aportului muncii individuale la producția și randamentul în folosul societății. Dacă nivelul diferit de venituri corespunde acestei contribuții inegale în domeniul producției, aceasta nu afectează absolut deloc principiul egalității în fața legii, întrucât nu face decât să răsplătească în mod echitabil și corect diferitele contribuții.

Pe de altă parte, inegalitatea ce rezultă din acest sistem este un stimul important pentru ansamblul societății și pentru indivizi în parte, deoarece stabilește bareme sau *records* care pot fi depășite, aceștia întrecându-se pe sine.

Hayek se referă la țările subdezvoltate și afirmă că, din fericire pentru ele, țările occidentale au putut prospera și avansa grație sistemului lor, astfel încât primele au acum un model de urmat, și în lupta lor pentru progres pot primi un ajutor din partea țărilor avansate. Ar fi fost mult mai rău dacă progresul Occidentului ar fi fost limitat și anulat printr-o justiție distributivă și egalitară care l-ar fi menținut în subdezvoltare, obligându-l să-și împartă bogăția. A-și împărți sărăcia nu aduce bogăție nimănui și nu face altceva decât să contribuie la universalizarea sărăciei. Libertatea, ne spune Hayek, este inseparabilă de o anume inegalitate. Trebuie precizat că, pentru a fi acceptabilă din punct de vedere etic, această inegalitate ar trebui să reflecte numai acele diferențe referitoare la talentul și efortul acțiunilor oamenilor și în nici un caz să nu rezulte din privilegii și nici dintr-o anumită formă de discriminare sau nedreptate.

Nu întotdeauna Hayek arată în această carte siguranța absolută cu care își exprimă opiniile și face afirmații despre multe subiecte. Una dintre aceste excepții este educația publică (de care se ocupă în capitolul XXIV). În principiu, Hayek acceptă ideea că există o educație publică accesibilă studenților din sectoare sociale care, fără ea, n-ar avea acces la o bună

pregătire care să le permită apoi să lucreze, să-și câștige existența, să progreseze și să contribuie la binele comun. Dar semnalează dificultățile în a găsi un sistem care să garanteze această egalitate de șanse printr-o educație publică de nivel înalt, fără ca aceasta să autorizeze statul să stabilească un model unic de educație și nici să confunde principiul just al egalității de șanse cu o egalitate care să omogenizeze în mod arbitrar ansamblul societății și să împiedice libera dezvoltare a indivizilor în funcție de propriile merite și de eforturile lor. Idealul este ca diferențele să nu rezulte din privilegii, ci din munca și creativitatea fiecăruia, într-un sistem de liberă concurență. Hayek descrie dificultățile și contradicțiile în înființarea unor școli și institute pentru o „elită intelectuală“ de studenți dotați, fără a stabili privilegii nejustificate și fără a favoriza fără voie o diferențiere precoce de clase, negăsind o formulă care să rezolve această dilemă.

Ceva similar se întâmplă cu privire la cercetarea științifică și la institutele științifice și tehnice de cercetare create sau sponsorizate de stat. Autorul se mărginește să spună că este fundamental să nu existe aici un criteriu unic impus, ci să se garanteze libertatea pentru cercetători, care să permită orientări ideologice diferite și contradictorii. Cu unele limitări, desigur, ca aceea că *Tolerance should not include the advocacy of intolerance* („Toleranța nu trebuie să includă dreptul de a predica intoleranța“). Adaugă apoi că el crede, de aceea, că n-ar trebui să li se dea acces în universități profesorilor comuniști – ceva incompatibil cu libertatea de piață pe care Hayek o apăra –, dar că, dacă li se acordă acest acces, ei ar trebui să fie respectați în privința tuturor cursurile pe care le predau și a orientărilor lor ideologice.

„De ce nu sunt conservator“

Drept încheiere la *Constituția libertății*, figurează un eseu intitulat „Why I Am Not a Conservative“ („De ce nu sunt conservator“), pe care autorul îl citise în 1957, la a zecea aniversare a Mont Pèlerin Society. Hayek explică aici diferența dintre un liberal și un conservator, lucru neapărat necesar în epoca noastră, când stânga stăruie de obicei în a le confunda. Este un text

capital, unde se precizează linia ideologică, morală și civică prin care liberalismul se distanțează esențial de conservatorism, în ciuda faptului că au multe lucruri în comun, și în ce privințe coincid adesea, chiar dacă se situează la extreme opuse, conservatorii și socialiștii, care se consideră adversari incompatibili.

Conservatorul, spune Hayek, nu oferă alternativă pentru direcția în care înaintează lumea, în timp ce pentru liberal este esențial *încotro ne îndreptăm*.

Țelul conservatorului este dictat de teama de schimbare și de necunoscut, de tendința sa naturală spre „autoritate“ și, în general, suferă de o mare necunoaștere a forțelor care mișcă economia. Tinde să fie binevoitor în privința constrângerii și a puterii arbitrare, pe care o poate justifica dacă, folosind violența, crede că îndeplinește „scopuri bune“. Conservatorul stabilește un abis de netrecut față de liberal, pentru care „nici idealurile morale, și nici cele religioase nu justifică niciodată constrângerea“, ceva ce cred atât socialiștii, cât și conservatorii. Pe de altă parte, aceștia din urmă responsabilizează de obicei „democrația“ de toate racilele de care suferă societatea. Și, spre deosebire de liberalii convinși de puterea ideilor de a transforma istoria, conservatorii, „cu mâinile legate de ideile moștenite dintr-un timp trecut“, văd în însăși ideea de schimbare și de reformă o amenințare pentru idealurile lor sociale. De aceea, conservatorii sunt adesea obscurantiști, adică retrograzi în materie politică. Sunt, de asemenea, și naționaliști și nu înțeleg că ideile care schimbă civilizația nu cunosc frontiere și au aceeași valoare în diferite culturi și spații geografice. Conservatorul înțelege anevoie diferența pe care o fac liberalii între naționalism și patriotism, pentru el ambele concepte sunt identice. Nu și pentru liberal, în a cărui concepție patriotismul este un sentiment binefăcător, de solidaritate și dragoste pentru pământul unde s-a născut, pentru strămoșii lui, pentru limba pe care o vorbește, pentru istoria trăită de neamul lui, ceva cu desăvârșire sănătos și legitim, în timp ce naționalismul e o pasiune negativă, o afirmare pernicioasă și o apărare a ceea ce îi este propriu *împotriva* a ceea ce este străin, ca și cum caracteristicile naționale ar constitui în sine o valoare, ceva superior, idee care e sursă de rasism, de discriminare și de îngustime intelectuală.

Liberalii și conservatorii împărtășesc o anumită neîncredere în rațiune și raționalitate; liberalul este conștient că „nu avem toate răspunsurile“ și că nu e sigur că răspunsurile pe care le-am avea ar fi întotdeauna cele mai corecte și exacte, și chiar că am putea găsi toate răspunsurile la întrebările pe care ni le punem despre atâtea lucruri din atâtea domenii diferite. Conservatorii se bucură îndeobște de o siguranță foarte fermă în legătură cu toate lucrurile, ceva ce îi împiedică să se îndoiască de ei înșiși. Și după Hayek – în această privință, asemenea lui Karl Popper –, îndoiala constantă și autocritica sunt indispensabile pentru a face să avanseze cunoașterea în toate ramurile științei. Liberalul este, în general, „un sceptic“, cineva care consideră drept provizorii chiar și adevărurile care îi sunt cele mai scumpe. Acest scepticism față de ceea ce îi este propriu este tocmai rațiunea care îi permite să fie tolerant și conciliant cu convingerile și credințele celorlalți, chiar dacă sunt foarte diferite de ale sale. Acest spirit deschis, capabil să-și schimbe și să-și depășească propriile convingeri, este puțin frecvent și adesea de neconceput pentru cel care, ca atâția conservatori, crede că a ajuns la niște adevăruri absolute, invulnerabile față de orice chestionare sau critică.

Conservatorii se identifică de obicei cu o religie, în timp ce mulți liberali sunt agnostici. Însă aceasta nu înseamnă că liberalii ar fi dușmanii religiei. Mulți sunt creștini practicanți, cum era Adam Smith, părintele liberalismului. Pur și simplu, ei cred că spiritualul și pământescul sunt sfere diferite și că trebuie să se mențină această independență reciprocă pentru că, atunci când ambele se confundă într-o singură entitate, izbucnește violența, după cum o arată istoria tuturor religiilor și o confirmă, în ultima vreme, islamismul extremist și asasinatele colective. De aceea, spre deosebire de conservatori, care cred că adevărata religie putea să se impună păgânilor chiar și cu forța, liberalii tind să nu favorizeze nici o religie față de altele în termeni sociali și economici și, mai cu seamă, resping ideea ca o religie să-și aroge dreptul de a se impune cuiva prin forță. În cartea *Hayek on Hayek. An Autobiographic Dialogue* (1994), editată de Stephen Kresge și Leif Wenar, se reproduce un interviu, probabil din ultimii săi ani, în care Hayek spune că „recent“ a descoperit că se simte mai atras de budism decât de „religiile monoteiste din Occident“, căci acestea sunt „îngrozitor de

intolerante“. Și i se pare „admirabil“ că, în Japonia, lumea poate fi, în același timp, șintoistă și budistă.[44]

Hayek recunoaște că termenul „liberal“ reprezintă, în zilele noastre, lucruri diferite – în Statele Unite, de exemplu, și-a schimbat treptat sensul până a ajuns să însemne „radical“ și chiar „socialist“ –, dar nu a găsit altul care l-ar putea înlocui. Și adaugă, cu umor, că termenul *Whig*, deși destul de exact, ar fi exagerat de inactual. Însă conținutul său este foarte clar când este folosit de intelectuali ca el, care, prin întreaga sa operă, a contribuit într-o manieră decisivă la a imprima liberalismului un conținut foarte clar și a-i fixa frontiere foarte precise.

Note

30. F. A. von Hayek, *The Sensory Order*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952.

31. În *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, ediție de Stephen Kresge și Leif Wenar, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 68.

32. Robert Skidelsky, «Hayek versus Keynes», în *The Cambridge Companion to Hayek*, ediție de Edward Feser, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 82–111. Există și altă carte, mai recentă, pe tema aceasta, a lui Thomas Hoerber: *Hayek VS Keynes. A Batle of Ideas*, Reaktion Books, Londra, 2017.

33. Alan Ebenstein, *Friedrich Hayek. A Biography*, Palgrave, New York, 2001, p. 344.

34. Margaret Thatcher, *The Downing Street Years*, Harper Collins, Londra, 1995, p. 715.

35. A făcut această afirmație în *The Times* de la Londra, la 3 august 1978 („More recently I have not been able to find a single person even in much maligned Chile who did not agree that personal freedom was much greater under Pinochet that it had been under Allende“). Și a ajuns s-o repete în *El Mercurio* din Santiago de Chile, la 12 aprilie 1981.

36. F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, ediția II-a, Liberty Fund, Indianapolis, 1979.

37. F. A. von Hayek, *op. cit.*, pp. 367–400.

38. F. A. von Hayek, *Homenaje a Leonard Read (1989)*, în vol. IV din *Obras completas (Las vicisitudes del liberalismo: ensayos sobre economía austriaca y el ideal de libertad)* (*„Vicisitudinile liberalismului: eseuri despre economia austriacă și idealul de libertate“*), Unión Editorial, Madrid, 1996, p. 285.

39. F. A. von Hayek, „Discurs la prima reuniune la Mont Pèlerin Society, la 1 aprilie 1947“, Mont Pèlerin, Vevey, Elveția

40. După cum povestește Alan Ebenstein în *Hayek. A Biography*, Palgrave, New York, 2001, p. 42.

41. Alan Ebenstein, *op. cit.*, p. 81.

42. Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute*, traducere de Eugen B. Marian, ediția a IV-a, Humanitas, București, 2014, p. 185.

43. *Id.*, *Constituția libertății*, traducere de Lucian-Dumitru Dîrdală, Institutul European, Iași, 1998, p. 350.

44. *Hayek on Hayek. An Autobiographic Dialogue*, *ed. cit.*, p. 41.

Sir Karl Popper (1902–1994)

O viață în secol

Fără Hitler și fără naziști, Karl Popper n-ar fi scris niciodată această carte fundamentală pentru gândirea democratică și liberală modernă, *Societatea deschisă și dușmanii ei* (1945), și viața lui ar fi fost probabil aceea a unui obscur profesor de filozofie a științei, izolat în Viena natală. Se cunoștea foarte puțin despre copilăria și tinerețea lui Popper – autobiografia *Unended Quest* (1976), o mărturie exclusiv intelectuală, le trece cu vederea aproape complet – înainte de apariția cărții lui Malachi Haim Hacohen, *Karl Popper. The Formative Years 1902–1945* (2000), cercetare exhaustivă a acelei etape din viața lui pe fundalul strălucitor al capitalei imperiului austro-ungar. Viena de la sfârșitul secolului al XIX-lea și din primii ani ai secolului al XX-lea era un oraș multicultural și multirasial, cosmopolit, cu efervescentă creativitate literară și artistică, spirit critic și intense dezbateri intelectuale și politice. Acolo trebuie să se fi înfiripat, în stare embrionară, ideea popperiană a „societății deschise“ contrapuse societăților închise ale totalitarismului.

Întrucât de la ocuparea Austriei de către naziști, în martie 1938, viața culturală a acestei țări a intrat într-o etapă de obscurantism și decadență din care nu și-a revenit niciodată pe deplin – talentele sale cele mai remarcabile au emigrat, au fost exterminate sau au fost reduse la tăcere de cenzură și de teroare –, e greu să ne imaginăm că acea Viență – în care Popper și-a făcut primele studii, și-a descoperit vocația pentru cercetare, știință și disidență, a învățat meseria de tâmplar, a fost învățător și militant socialist – era poate orașul cel mai cult din Europa, o lume unde catolici, protestanți, evrei integrați sau sioniști, liber-cugetători, masoni, atei, conviețuiau, polemizau și contribuiau la revoluționarea formelor artistice, muzica mai cu seamă, dar și pictura și literatura, științele sociale, științele exacte și filozofia. Cartea recent tradusă în spaniolă a lui William Johnston, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848–1938* (1972) (*„Geniul austriac:*

Istoria socială și intelectuală 1848–1938“), reconstruiește riguros acest Turn Babel în care Popper a învățat de timpuriu să deteste naționalismul, pe care l-a numit „o erezie îngrozitoare“ (*a dreadful heresy*) a civilizației occidentale, una dintre „bestiile sale negre“, pe care l-a identificat întotdeauna drept dușmanul de moarte al cultului libertății. În schimb, a fost mereu un apărător al minorităților, al săracilor și al „contactului dintre culturi“, care, în opinia sa, poate duce la o îmbogățire precum aceea care a produs „miracolul grec“ în epoca lui Pericle.

Familia lui Popper, de origine evreiască, se convertise la protestantism cu două generații înainte ca el să se nască, la 28 iulie 1902. Bunicul său patern avea o bibliotecă impresionantă de aproximativ cincisprezece mii de volume, unde el, în copilărie, a deprins pasiunea lecturii și a cărților, de când, așa cum mărturisește, a citit – sau i s-a citit – o poveste de Selma Lagerlöf. Nu s-a consolat niciodată că fusese nevoit să vândă biblioteca, atunci când starea financiară a familiei, care în timpul copilăriei lui era încă foarte prosperă, a ajuns să se degradeze. La bătrânețe, când pentru prima oară în viață a primit ceva bani ca drepturi de autor, a încercat cu naivitate s-o refacă, dar n-a reușit. Educația lui a fost protestantă și stoică, puritană, și, cu toate că s-a căsătorit cu o catolică, Hennie, colega lui de la Universitate, morala aceea strictă, calvinistă, de renunțare la orice fel de senzualitate și de autoexigență și austeritate extreme, l-a însoțit toată viața. Conform mărturiilor adunate de Malachi Hacohen, ceea ce Popper le reproșa cel mai mult lui Marx și lui Kennedy nu erau erorile politice, ci faptul că avuseseră amante.

În Viena tinereții lui – Viena roșie –, prevala un socialism liberal și democratic, care promova multiculturalismul, și multe familii evreiești integrate, ca a lui, au ocupat poziții privilegiate în viața economică, universitară și chiar politică. Respingerea de timpuriu a oricărei forme de naționalism – întoarcerea la trib – l-a determinat să se opună sionismului și a crezut totdeauna că înființarea Statului Israel a fost „o tragică eroare“. În ciorna *Autobiografiei* sale, a scris această frază extrem de dură pe care o citează Haim Hacohen: „Inițial, m-am opus sionismului, fiindcă eram împotriva oricărei forme de naționalism. Dar n-am crezut niciodată că sioniștii vor deveni rasiști. Asta mă face să-mi fie rușine de originea mea,

căci mă simt răspunzător de acţiunile naţionaliştilor israelieni“.

Considera pe atunci că evreii trebuie să se integreze în societăţile în care trăiesc, cum făcuse familia lui, pentru că „ideea de popor ales“ i se părea periculoasă; anticipa, după părerea lui, viziunile moderne despre „clasa aleasă“ ale marxismului sau despre „rasa aleasă“ ale nazismului. Trebuie să fi fost teribil pentru cineva care gândea astfel să vadă cum, în societatea austriacă, pe care o credea deschisă, antisemitismul începea să crească precum spuma în urma influenţei ideologice venite din Germania şi să se simtă dintr-o dată ameninţat, sufocat şi obligat să se exileze. Puţin mai târziu, în exil în îndepărtata Noua Zeelandă unde, graţie prietenilor lui Friedrich von Hayek şi Ernst Gombrich, obţinuse un modest post ca lector la Canterbury College, în Christchurch, avea să afle că şaisprezece rude apropiate ale sale – unchi, mătuşi, veri, verişoare –, pe lângă nenumăraţi colegi şi prieteni austrieci de origine evreiască întocmai ca el, care se considerau perfect integraţi, aveau să fie lichidaţi sau aveau să moară în lagărele de concentrare, victime ale rasismului demenţial al naziştilor.

Într-o scrisoare particulară pe care, la paisprezece ani de când a fost scrisă, o va face publică în 1984, cu titlul de „Against Big Words“ („Împotriva marilor cuvinte“), Popper a sintetizat astfel credinţele din tinereţe care l-au dus de la socialism la liberalism: „Am început ca socialist în liceu, dar n-am găsit aici o atmosferă foarte stimulantă. Am renunţat la şaisprezece ani şi am revenit când am luat examenul de intrare la Universitate. La şaptesprezece ani (în 1919), încă mai eram socialist, dar devenisem un opozant al lui Marx, în urma unor ciocniri cu comuniştii. Alte experienţe (cu birocraţi) m-au învăţat, înainte de fascism, că puterea crescândă a mecanismului statal constituie pericolul cel mai mare pentru libertatea individuală şi că, de aceea, trebuie să luptăm întotdeauna împotriva acestui mecanism. Socialismul n-a fost numai ceva teoretic; am învăţat tâmplărie (spre deosebire de prietenii mei intelectuali socialişti) şi am luat examenul de meşteşugar; am lucrat în orfelinate şi am fost învăţător; înainte de a-mi termina prima carte […], nu mi-aş fi imaginat niciodată că voi ajunge profesor de filozofie. *Logik der Forschung* s-a publicat în 1934; am acceptat un post în Noua Zeelandă la Crăciunul anului 1936 […]. Sunt antimarxist şi liberal“.[45]

Nazismul, exilul şi războiul au fost contextul care l-a determinat pe Popper să renunţe pentru câţiva ani la cercetările ştiinţifice şi să „contribuie intelectual“, cum avea să se exprime, la rezistenţa împotriva lui Hitler şi a ameninţării totalitare. Înainte de a părăsi Austria, publicase deja *Logik der Forschung* (1934) (*„Logica cercetării ştiinţifice“*), care se va reedita, substanţial îmbogăţită, abia după un sfert de veac, în 1959. În acest eseu, a respins cunoaşterea inductivă – conform căreia o ipoteză ştiinţifică poate fi validată prin acumularea de observaţii care o confirmă – şi a susţinut că adevărurile ştiinţifice, întotdeauna de neatacat, sunt astfel numai atâta vreme cât rezistă la proba „falsificabilităţii“, adică atâta vreme cât nu pot fi combătute în mod obiectiv, teză pe care o va elabora şi desăvârşi de-a lungul întregii sale vieţi.

Societatea deschisă şi duşmanii ei

În exil, a scris mai întâi *The Poverty of Historicism* (1944–1945) (*„Mizeria istoricismului“*) şi, mai târziu, marea sa operă: *The Open Society and its Enemies* (1945) (*„Societatea deschisă şi duşmanii ei“*). Malachi Haim Hacohen prezintă o istorie amănunţită şi captivantă a condiţiilor aproape eroice – a fost nevoit să înveţe greaca clasică, pentru a-i citi pe Platon şi Aristotel în limba lor originală – în care Popper a scris aceste două cărţi de filozofie politică, sustrăgându-se de la orele de curs şi de la obligaţiile administrative de la Universitate, cerându-le prietenilor din Europa ajutor bibliografic şi trăind într-o sărăcie care aproape că friza uneori mizeria. Marele său sprijin a fost fidelitatea şi abnegaţia lui Hennie, care descifra manuscrisul, îl dactilografia şi, în plus, îl supunea unor critici severe.

Cartea urmăreşte, de la origini şi în evoluţia lor istorică, ideile care impulsionează şi întreţin teoriile şi doctrinele potrivnice libertăţii omului. După cinci ani de muncă istovitoare, în 1945, a apărut acest eseu, care avea să-l transforme pe Popper în gânditorul liberal cel mai îndrăzneţ al timpului său. Este vorba de o descriere substanţială şi de o pledoarie formidabilă împotriva tradiţiei pe care a numit-o „istoricistă“, care începe cu Platon, se reînnoieşte în secolul al XIX-lea, se îmbogăţeşte cu Hegel şi ajunge la

apogeu cu Marx. Popper vede în centrul acestui curent – sursa tuturor autoritarismelor – o panică inconştientă în faţa responsabilităţii pe care libertatea o impune individului, care tinde din această cauză să o sacrifice pe aceasta din urmă pentru a scăpa de cea dintâi. De aici reiese dorinţa nostalgică de întoarcere la lumea colectivistă, tribală, la societatea imobilă şi fără schimbări, la iraţionalismul gândirii magico-religioase anterioare naşterii individului, care s-a desprins de placenta gregară a tribului şi şi-a distrus imobilismul prin comerţ, prin dezvoltarea raţiunii şi practicarea libertăţii. Chestionarea sistematică a tuturor predicţiilor lui Marx este devastatoare, însă acesta e prezentat în carte de către adversarul lui intelectual cel mai implacabil cu respect, şi, la răstimpuri, cu admiraţie. Bunele sale intenţii pentru a elimina exploatarea şi nedreptăţile sociale sunt recunoscute, ca şi rigurozitatea lui în calitate de cercetător, precum şi onestitatea lui intelectuală. Popper susţine că eliberarea sociologiei de „psihologism“ este unul dintre cele mai mari merite ale lui Marx, şi ajunge chiar să afirme că, fără s-o ştie, autorul *Capitalului* a fost un apărător secret al societăţii deschise. Marea lui eroare a fost că a căzut pradă istoricismului, crezând că istoria ascultă de legi inflexibile şi că poate fi prevăzută de omul de ştiinţă sociolog. Pune, de asemenea, sub semnul întrebării teza lui Marx conform căreia „condiţiile materiale de producţie“ (structura socială) explică şi precedă întotdeauna ideile (suprastructura culturală). Arată cum, uneori, ideile anticipează schimbările sociale şi condiţiile materiale de producţie. Dă ca exemplu însăşi Revoluţia Rusă, care cu greu s-ar fi putut produce şi desfăşura aşa cum a făcut-o fără ideile marxiste care l-au călăuzit pe Lenin, conducătorul ei iniţial, chiar dacă aceste idei au deviat în acea epocă de la direcţia concepută de Marx, care era convins că orânduirea comunistă va izbândi mai întâi în ţările capitaliste cele mai dezvoltate, ca Anglia şi Germania, şi nu într-o societate înapoiată şi semifeudală ca Rusia.

Marele personaj negativ din *Societatea deschisă şi duşmanii ei* este Hegel, pe care Popper îl disecă şi descalifică cu o duritate rară la el (îl numeşte „şarlatan“, „conformist“, „flecar“ şi „obscurantist“, cum făcuse înainte Schopenhauer). Pentru că acest om bun şi simplu, de o umanitate delicată, a fost întotdeauna intransigent în materie de libertate. Nu numai Platon este obiectul unei critici frontale în carte, ci şi Aristotel, al cărui

„esenţialism“, spune Popper, este legătura cea mai directă a Greciei antice cu filozofia lui Hegel. Aristotel, fondatorul „verbalismului“, limbajul pompos care nu spune nimic, i-a lăsat, conform cărţii lui Popper, această tradiţie lui Hegel, care a sporit-o până la extreme înspăimântătoare. În păienjenişul de cuvinte cu care Hegel şi-a alcătuit sistemul se găsesc bazele acelui stat totalitar – colectivist, iraţional, autoritar, rasist şi antidemocratic – conceput la origine de Platon. Ba chiar perfecţionat şi pervertit. Pentru Hegel, Spiritul, izvor al vieţii, veşnic în mişcare, progresează odată cu istoria, întruchipându-se în stat, forma supremă a modernităţii. Acest stat, manifestare a esenţei a tot ce există, este superior ansamblului de fiinţe omeneşti care formează societatea; în fruntea statului se află monarhul, suveran absolut căruia i se cuvin ascultare şi supunere totale. Statul se întăreşte prin acţiune, cum s-a întâmplat cu statul prusac, iar forma superioară a acţiunii este confruntarea, războiul împotriva altor state, pe care trebuie să le întreacă pentru a se justifica pe sine. Victoria militară îl va consacra drept superior celorlalte. Progresul uman este jalonat de eroi, oameni care săvârşesc acţiuni glorioase, prin mijlocirea cărora statul se realizează şi se măreşte. Monarhul – lider sau *caudillo* – este o fiinţă superioară. Poate înşela, minţi şi manipula masele, cum îi autoriza Platon pe gardienii Republicii să facă, pentru a le ţine supuse, şi poate fi implacabil împotriva acelora care îndrăznesc să se revolte, căci cea mai mare crimă pe care o poate comite un cetăţean este aceea de a se ridica împotriva spiritului care întruchipează statul, a cărui proiecţie este, la rândul său, în chintesenţă, suveranul sau supremul dictator. Oare aceasta nu e cea mai bună descriere a acelor supraoameni care au fost Hitler, Stalin, Mussolini, Mao, Fidel Castro?

Capodoperă absolută, marea noutate a cărţii a fost aceea că Popper a găsit originea şi rădăcina tuturor ideologiilor ierarhice şi antidemocratice în Grecia şi la Platon. Cu alte cuvinte, în însăşi cultura care a pus bazele democraţiei şi societăţii deschise. Teama de libertate se naşte, aşadar, odată cu aceasta, şi însuşi Platon, intelectualul cel mai strălucit al timpului său, a fost primul care a pus raţiunea în slujba iraţionalismului (întoarcerea la cultura închisă a tribului, la iresponsabilitatea colectivistă şi la despotismul politic, sclavagist şi rasist, al conducătorului suprem). Între raţionalism şi

iraţionalism, Popper pledează cu convingere pentru primul şi afirmă că al doilea conduce, mai curând sau mai târziu, la crimă şi că, chiar dacă începe cu Platon, este „cea mai periculoasă boală intelectuală a timpului nostru“.

Este corect să identificăm iraţionalul cu colectivismul şi cu nostalgia pentru unitatea pierdută a tribului? Oare să nu facă parte din domeniul iraţionalului aspecte integrale a ceea ce este uman, ca lumea inconştientului, a viselor, a intuiţiei, a instinctelor şi pasiunilor? E adevărat că din acest domeniu rezultă, cum afirmă Popper, manifestările distructive, între care fanatismul şi dogmatismul de natură politică şi religioasă, care conduc la oprimare şi la teroare. Însă iraţionalul, sublimat, a produs şi creaţii artistice extraordinare, ca poezia mistică a lui San Juan de la Cruz şi cea modernistă a lui Rimbaud şi Lautréamont, aşa cum o bună parte a artei moderne se nutreşte, cel puţin parţial, din această sursă iraţională a ceea ce este uman.

Oare interpretarea pe care o dă Popper gândirii lui Platon este exactă? Mulţi elenişti, filozofi şi eseişti politici, o pun sub semnul îndoielii. Însă, chiar dacă Popper ar fi exagerat în critica adusă ideilor lui Platon şi Aristotel, cartea sa va rămâne mereu o certă analiză riguroasă a mecanismelor psihologice şi sociale care îl determină pe individul suveran să evite riscurile pe care le implică libertatea şi să prefere un regim dictatorial.

Malachi Haim Hacohen trebuie să fi lucrat din greu prezentând tinereţea lui Popper, la fel ca şi acesta cercetând originile totalitarismului în Grecia clasică. Fiindcă, uneori, lasă impresia că, de-a lungul acestor ani de intensă dăruire, admiraţia lui plină de o devoţiune aproape religioasă faţă de Popper s-a prefăcut în deziluzie, pe măsură ce descoperea în viaţa lui particulară defectele şi maniile sale inevitabile, lipsa de toleranţă, modesta reciprocitate cu cei care îl ajutaseră, depresiile, puţina flexibilitate în a accepta noile forme, idei şi tendinţe ale vieţii moderne. Unele dintre aceste critici sunt foarte nedrepte, însă ele îşi găsesc locul într-o carte consacrată celui care a susţinut întotdeauna că spiritul critic este condiţia indispensabilă a adevăratului progres în ştiinţă şi în viaţa socială şi că numai supunând probei încercărilor şi erorilor – adică, încercând „să le falsifice“, să demonstreze că sunt greşite – se poate cunoaşte adevărul sau minciuna doctrinelor, teoriilor şi interpretărilor care urmăresc să explice individul

izolat sau în contextul amalgamului social.

Pe de altă parte, Malachi Haim Hacohen stabileşte foarte clar că, spre deosebire de ceea ce s-a crezut în cursul anilor Războiului Rece, Popper nu era deloc filozoful născut din conservatorism şi că tezele lui despre societatea deschisă şi societatea închisă, despre esenţialism, istoricism, lumea a treia, ingineria socială fragmentară, spiritul tribal, precum şi argumentele sale împotriva naţionalismului, dogmatismului şi ortodoxiilor politice şi religioase acoperă un amplu spectru filozofic liberal, în care se pot recunoaşte la fel de bine toate formaţiunile politice democratice, de la social-democraţie până la conservatorism, cu condiţia de a accepta împărţirea puterilor, alegerile, libertatea de exprimare şi libertatea pieţei. A se vedea, cu privire la acest aspect, recuperarea social-democrată a lui Popper făcută de filozoful laburist Bryan Magee în cartea sa *Popper*[46], secondat de Jeremy Shearmur, care a fost asistentul lui Popper la London School of Economics, în cartea sa *The Political Thought of Karl Popper.*[47] Popper însuşi, în scurta şi schematica autobiografie, *Unended Quest*, afirmă că „dacă s-ar putea concepe un socialism combinat cu libertatea individuală, eu aş mai fi încă socialist“. Însă, adaugă el, este vorba de „un vis frumos“.

Liberalismul lui Popper este profund progresist, fiind pătruns de un spirit de justiţie care le lipseşte câteodată celor care consideră că libertatea constă doar în existenţa pieţelor libere, uitând că acestea, în sine, sfârşesc, ca în metafora lui Isaiah Berlin, permiţând ca lupii să mănânce toţi mieii. Libertatea economică pe care Popper a promovat-o trebuie să fie completată printr-o educaţie publică de nivel înalt şi prin diferite iniţiative de ordin social, cum sunt crearea unor instituţii „pentru protejarea celui slab din punct de vedere economic de cel puternic economic“ –, pensionare, asigurări de şomaj şi accidente de muncă, educaţie gratuită în şcoli publice, interzicerea muncii copiilor – şi o viaţă culturală intensă şi accesibilă unui număr cât mai mare de persoane, în scopul de a crea *Equality of opportunity* („egalitate de şanse“) care să combată, în fiecare generaţie, dogmele religioase şi spiritul tribal. În *The Open Society and its Enemies*, de unde provin aceste citate, Popper este de o claritate fără cusur: *Economic power may be nearly as dangerous as physical violence* („puterea economică poate fi aproape la fel de primejdioasă ca şi violenţa fizică“).[48]

În Noua Zeelandă, Popper și-a scris cele două mari eseuri de filozofie politică, iar în anii următori, întors în Europa, avea să-și reia cercetările științifice și cugetările filozofice, fără să-și abandoneze niciodată preocupările sociale și politice. Pentru aceasta a fost decisivă stabilirea în Anglia, în 1946: „Era în 1944. Soţia şi cu mine ne petrecuserăm nişte zile de vacanţă schiind la Mount Cook. Era un frig de îngheţau pietrele în autobuzul cu care ne întorceam acasă, când ne-am oprit, în plin câmp, la unul dintre acele mici oficii poştale neozeelandeze pierdute în zăpadă. Spre marea mea surpriză, am auzit că cineva mă striga pe nume şi mi-au dat telegrama care avea să ne schimbe viaţa. Era semnată de F. A. Hayek, care îmi propunea un post de lector la London School of Economics. Numirea s-a făcut în 1945, iar în 1949 mi s-a oferit catedra de Logică şi Metodologie Ştiinţifică“.[49]

Într-adevăr, prietenul său Hayek a fost cel care i-a obținut acel post la London School of Economics. În Anglia, Popper a dus o viață dedicată studiului și învățământului și și-a scris cărțile, articolele și conferințele. În pofida discreției și modestiei sale neîndoielnice – la Salzburg, la deschiderea Festivalului consacrat lui Mozart, a spus că, din 1950, el și Hennie duceau o viață retrasă la Chiltern Hill, „fără televiziune și fără ziare“, dar ascultând muzică clasică bună –, geniul a început să-i fie recunoscut. În țara care avea să-i fie patria de adopție a primit nenumărate onoruri. A obținut cetățenia britanică, a fost înnobilat de regină, primit în British Academy și Royal Society. A ajuns să se bucure de un prestigiu la fel de mare precum cel al compatriotului său Ludwig Wittgenstein în lumea academică.

Popper și Wittgenstein

Acești doi eminenți gânditori s-au întâlnit față în față o singură dată în viață, la 25 octombrie 1946, pentru doar aproximativ zece minute, și duelul verbal și aproape fizic pe care l-au avut a fost atât de intens, încât a atins proporții mitice. Ce s-a întâmplat, de fapt? Care au fost antecedentele și urmările acestei întâlniri în care, după ani de zile, mulți văd simbolica linie ce desparte cele două curente centrale ale filozofiei moderne?

Cine ar avea curiozitatea să cunoască marea agitată stârnită de duelul acesta între giganţi trebuie să citească *Wittgenstein's Poker* (*Vătraiul lui Wittgenstein*), având ca subtitlu „Povestea disputei de zece minute între doi mari filozofi", de David Edmonds şi John Eidinow, doi ziarişti culturali de la BBC. Cartea lor se citeşte ca un roman poliţist. Autorii izbutesc să convingă cititorul că, pentru a înţelege în întregime cele întâmplate în acele zece minute esenţiale, trebuie să urmărească viaţa culturală a capitalei austriece din perioada anterioară lui Hitler, intimităţile şi certurile din cadrul Cercului de la Viena, biografiile, tezele şi lucrările lui Wittgenstein şi Popper, tendinţele dominante ale filozofiei din Marea Britanie şi, mai ales, de la Cambridge, şi marea dezbatere din Occident, iniţiată în anii în care s-a produs ascensiunea fascismului şi continuată pe tot parcursul Războiului Rece, asupra funcţiei culturii în viaţa politică a naţiunilor.

Cei doi rivali aveau multe lucruri în comun. Amândoi se născuseră în Austria, în sânul unor familii de evrei convertiţi (la catolicism şi la protestantism), iar antisemitismul şi nazismul i-au determinat ca, după peripeţii care le-au purtat paşii lui Wittgenstein în Norvegia şi lui Popper în Noua Zeelandă, să se stabilească în Anglia, care le-a acordat amândurora cetăţenia. Primul făcea parte dintr-o familie extrem de bogată, însă îşi cedase toată moştenirea fraţilor săi, iar celălalt din clasa medie înstărită, chiar dacă ambii au avut întotdeauna o predispoziţie obsesivă pentru viaţa austeră şi retrasă, tendinţă care în cazul lui Wittgenstein era accentuată de rigorile ascetismului. În ciuda pasiunii lor pentru lumea ideilor, amândoi au promovat şi practicat cu convingere munca manuală – Wittgenstein grădinăritul, iar Popper tâmplăria –, considerând-o profilactică pentru viaţa intelectuală. Puritanismul mediului în care s-au născut a marcat viaţa sexuală a amândurora, caracterizată prin sobrietate şi autocontrol, atât precarele relaţii homosexuale ale lui Wittgenstein, cât şi căsnicia extrem de austeră a lui Popper cu Hennie, unica femeie din viaţa lui (filozoful i-a mărturisit unui prieten, la bătrâneţe, că mama sa nu l-a sărutat niciodată şi că el nu şi-a sărutat niciodată soţia pe gură). Amândoi îi erau îndatoraţi lui Bertrand Russell – martor şi participant la întâlnirea din 25 octombrie 1946 –, care se străduise să publice *Tractatus Logico-Philosophicus* al lui Wittgenstein în Marea Britanie şi să determine Universitatea Cambridge să-

i dea acestuia catedra la care activa; fusese, de asemenea, un entuziast apărător al lucrării lui Popper *Societatea deschisă și dușmanii ei*, editată cu un an înainte în Anglia. Amândoi erau geniali, incoruptibili, de o aroganță diabolică și ranchiunoși pe termen lung, cu toate că se prea poate ca, în acest domeniu, accesele de isterie ale lui Wittgenstein să le fi întrecut cu mult pe cele ale lui Popper (cum s-a văzut în acea memorabilă ocazie).

Diferențele dintre ei țineau de personalitate și, mai ales, de filozofie. Teza lui Wittgenstein – conform căreia nu existau probleme filozofice propriu-zise, ci doar ghicitori (*puzzles*), iar misiunea primordială a filozofului nu era „să propună sentințe, ci să le clarifice“, să curețe limbajul de toate impuritățile psihologice, de locurile comune, de mitologii, convenții religioase sau ideologice care tulburau gândirea – i se părea lui Popper o frivolitate intolerabilă, ceva care putea să determine filozofia să se transforme într-o ramură a lingvisticii sau într-un exercițiu formal, despuiat de orice semnificație referitoare la problemele omenești. Pentru el, acestea erau materia primă a filozofiei, iar rațiunea de a fi a filozofului era să caute răspunsuri și explicații la cele mai profunde angoase ale oamenilor. Așa afirmase el, refugiatul în Noua Zeelandă, în *Societatea deschisă și dușmanii ei*, eseu în care apăreau numeroase critici cu privire la filozofia lui Wittgenstein – îl acuza că este contradictoriu și confuz și că teoria lui este falsă – și unde făcea o afirmație care nu putea decât să-l exaspereze pe autorul care a scris *Tractatus*: „A vorbi clar înseamnă a vorbi în așa fel încât cuvintele să nu conteze“.[50]

Aceste două versiuni contradictorii ale filozofiei s-au înfruntat în acea vineri, 25 octombrie 1946, la Clubul de Știință Morală al Universității Cambridge, condus de Wittgenstein, care îl invitase pe Popper – sosit în Anglia de doar câteva luni – să țină o conferință pe tema: „Există probleme filozofice?“

Subiectul fusese ales cu intenția vădită de a provoca o dezbatere între cele două somități și, din acest motiv, în seara aceea, în loc de cei zece studenți și profesori care asistau de obicei la reuniunile Clubului, erau prezenți cam treizeci, înghesuiți gata să se sufoce în salonul deteriorat H3 de la etajul al doilea al străvechiului King’s College. Popper a ajuns la Cambridge pe înserat și, înainte de a se duce la Club, a băut un ceai cu

Bertrand Russell, ceea ce i-a făcut pe unii răutăcioşi – e vorba de una dintre cele o mie de conjecturi ce proliferează în privinţa acestei adunări – să susţină că acesta din urmă îl incitase pe Popper să combată fără eufemisme teoria acelor *puzzles* a autorului lucrării *Tractatus*. Însă adevărul e că nici nu era nevoie. Popper mărturiseşte în autobiografia sa din 1974, *Unended Quest,* că ardea de nerăbdare să-i dovedească lui Wittgenstein că existau cu adevărat, şi în ce mod, problemele filozofice. Astfel încât s-a dus în seara aceea la Clubul de Ştiinţă Morală de la Cambridge cu spada scoasă din teacă.

Popper şi-a început expunerea plecând de la însemnările lui, negând că funcţia filozofiei ar fi să rezolve ghicitori, şi a început să enumere o serie de subiecte care, după părerea lui, constituiau probleme filozofice tipice, când Wittgenstein, iritat, l-a întrerupt, ridicând mult tonul (obişnuia să facă aşa adesea). Însă Popper l-a întrerupt şi el, încercând să-şi continue expunerea. În momentul acela, Wittgenstein a apucat vătraiul din cămin şi l-a învârtit în aer ca să accentueze cât mai sugestiv că respinge cu furie criticile lui Popper. O linişte electrizată s-a lăsat printre calmii filozofi britanici prezenţi, neobişnuiţi cu asemenea manifestări de exotism tropical austriac. Bertrand Russell a intervenit, ordonând hotărât: „Wittgenstein, lăsaţi imediat vătraiul jos!“ După una dintre versiunile întâlnirii, în momentul acela, ţinând încă vătraiul în mână, Wittgenstein a strigat înspre Popper: „Ia să vedem, daţi-mi un exemplu de regulă morală!“ La care Popper a răspuns: „Nu se cade să ameninţi conferenţiarii cu un vătrai!“ S-au auzit câteva râsete. Wittgenstein, verde de furie, a aruncat vătraiul în jarul din cămin şi a ieşit din sală trântind uşa. Conform altei versiuni, Popper a spus cuvintele acelea numai după plecarea lui Wittgenstein şi atât Russell, cât şi alt filozof prezent, Richard Braithwaite, încercau să liniştească atmosfera.

David Edmonds şi John Eidinow au citit toate mărturiile scrise despre acest episod, confruntând corespondenţa protagoniştilor şi a celor care au fost de faţă şi supunând diferitele versiuni unei analize minuţioase, pe alocuri necruţătoare, dar ancheta lor – partea cea mai instructivă din carte –, în loc să stabilească definitiv adevărul celor petrecute în acele zece minute înfierbântate, nu demonstrează decât că nu se va şti niciodată cu certitudine ce s-a întâmplat. Cei zece sau unsprezece supravieţuitori care au asistat la

ședința aceea au amintiri care nu coincid și care, uneori, se deosebesc radical. Unii au auzit, alții nu, spusele lui Bertrand Russell; unii asigură că Popper a rostit cuvintele acelea înainte, și alții după ce Wittgenstein a plecat val-vârtej. Și nimeni nu e foarte sigur în privința detaliilor frazelor și exclamațiilor schimbate de cei doi polemiști. Până și studentul însărcinat să scrie procesul-verbal, încremenit de neașteptata întorsătură a dezbaterii, s-a pierdut cu firea și a consemnat o versiune atât de generală și incoloră încât permite interpretările cele mai capricioase.

Wittgenstein's Poker urmărea să fie un reportaj despre un eveniment cultural de o anvergură incontestabilă – și a izbutit. Dar cei doi jurnaliști de la la BBC au mai reușit, fără voia lor, și să alimenteze cu un exemplu remarcabil o veche bănuială: aceea că elementul fictiv – imaginar sau literar – al poveștii este pe cât de inevitabil, pe atât de necesar. Dacă un fapt petrecut acum puțină vreme și cu niște actori dintre care mulți se află încă în viață poate să se strecoare în acest mod printre ochiurile plasei cercetării științifice obiective și să se metamorfozeze, prin mijlocirea fanteziei și a subiectivității, în ceva foarte diferit – un discipol foarte fidel al lui Wittgenstein, prezent la întâlnirea Clubului de Știință Morală din seara aceea, a ajuns să nege în chip categoric că acolo s-ar fi petrecut ceva –, ce nu s-ar putea întâmpla cu relatarea istorică a faptelor trecute cărora, de-a lungul veacurilor, ideologiile și religiile, interesele create, pasiunile și visurile oamenilor le-au inoculat încetul cu încetul doze tot mai mari de fantezie, până a le apropia de domeniile literaturii și, uneori, a le confunda cu ea? Aceasta nu neagă existența celor întâmplate, de bună seamă, ci subliniază doar că este o știință plină de imaginație.

Adevărul îndoielnic

Pentru Karl Popper, adevărul nu se descoperă dintr-o dată; se descoperă treptat, și procesul acesta nu are sfârșit. Prin urmare, el este întotdeauna adevăr provizoriu, care durează atâta timp cât nu este contestat. Adevărul se află în strădania minții omenești de a-l descoperi, ascuns ca o comoară în străfundurile materiei, sau ca abisul stelar, așteptând exploratorul clarvăzător care îl detectează și-l arată lumii precum un zeu nemuritor.

Adevărul în viziunea lui Popper este fragil, stând neîncetat sub tirul concentrat al dovezilor şi experimentelor care îl cercetează, încearcă să-l distrugă – „să-l falsifice“, în vocabularul lui – şi să-l substituie prin altul, ceva ce s-a produs ori se va produce în chip inevitabil, în majoritatea cazurilor, în cursul acestei vaste peregrinări a omului prin timp pe care o numim progres, civilizaţie.

Forma în care apare adevărul este foarte bine descrisă printr-o alegorie de care Popper se foloseşte în *Logik der Forschung*, prima lui carte, pentru a explica în ce constă ştiinţa: „(Ştiinţa) nu construieşte pe o temelie de granit. Construcţia îndrăzneaţă a teoriilor ei se ridică, pentru a spune aşa, pe un teren mlăştinos. Ea poate fi comparată cu o construcţie ai cărei stâlpi de susţinere se afundă într-o mlaştină, şi nu se sprijină pe vreo temelie naturală sau *dată*. Şi, dacă încetăm să mai împingem stâlpii în adânc, nu este fiindcă am atins un strat rezistent. Pur şi simplu, ne oprim atunci când credem că stâlpii sunt destul de solizi pentru a susţine, cel puţin un timp, construcţia“.[51]

La început, adevărul este o ipoteză, o teorie care îşi propune să rezolve o problemă. Ieşită din retortele unui laborator, din elucubraţiile unui reformator social sau din complicate calcule matematice, este propusă lumii drept cunoaştere obiectivă a unei determinate părţi sau funcţii a realităţii. Ipoteza sau teoria este – trebuie să fie – supusă probei încercării şi a erorii, verificării şi respingerii ei de către cei pe care nu este capabilă să-i convingă. Acesta e un proces instantaneu sau extrem de lung, în cursul căruia teoria aceea trăieşte – veşnic în chilia condamnaţilor, precum acei regişori primitivi care urcau pe tron omorând şi erau daţi jos ucişi – şi generează consecinţe, influenţează în viaţă, provocând schimbări în terapia medicală, industria de război, organizarea socială, comportamentele sexuale sau modă. Până când, pe neaşteptate, altă teorie irupe, „falsificând-o“, şi dărâmă ceea ce părea a fi consistenţa ei fermă, precum vântul spulberă un castel din cărţi de joc. Noul adevăr intră atunci în câmpul de bătaie, pentru a lupta împotriva dovezilor şi provocărilor la care mintea şi ştiinţa vor să-l supună, adică pentru a trăi această agitată şi periculoasă existenţă pe care o au adevărul, cunoaşterea, în filozofia popperiană.

Această teză a început să se contureze în anii ’30 ai secolului trecut, la

Viena, cu *Logik der Forschung* (1934), și Popper avea s-o perfecționeze tot restul vieții. Cartea s-a născut ca o încercare de demarcație între ceea ce este o investigație științifică autentică și ceea ce nu este. Reflectând asupra frontierei care ar separa-o pe una de cealaltă, Popper a descoperit o idee pe care apoi avea s-o dezvolte, transformând-o în coloana vertebrală a filozofiei sale: o teorie științifică (diferită în esență de una metafizică) este doar aceea care poate fi „falsificată“, combătută; care poate fi supusă criticii, descompunerii în mod analitic, evaluându-i-se cele mai ascunse aspecte, care poate fi examinată cu toate motivațiile, supozițiile și evoluțiile sale. Dacă rezistă la tot acest asalt critic și se susține, ea face să progreseze cunoașterea naturii și a societății. Cel puțin până când altă teorie sau ipoteză nu o descalifică, dând un impuls cunoașterii într-o direcție pe care aceea o excludea sau nu permitea să se întrevadă. În *Logica cercetării* a descris deja metoda „încercării și erorii“ pe care Popper avea s-o reelaboreze și extindă din sfera științei la cea a problemelor sociale și politice.

Desigur, nimeni n-a negat încă cu succes că Pământul ar fi rotund. Însă Popper ne sfătuiește ca, împotriva tuturor evidențelor, să ne obișnuim să credem că într-adevăr Pământul este doar acum rotund, fiindcă, într-un anume fel, vreodată, progresul raționalității și al științei ar putea infirma acele evidențe, așa cum a făcut-o cu atâtea adevăruri ce păreau de necontestat.

Însă gândirea lui Popper nu este relativistă și nici nu-și propune subiectivismul generalizat al scepticilor. Adevărul are un picior așezat în realitatea obiectivă, căreia Popper îi recunoaște o existență independentă de mintea umană, și acest picior este, conform unei definiții a fizicianului polonez Alfred Tarski, pe care și-o însușește, coincidența teoriei cu faptele.

Faptul că adevărul are, sau ar putea avea, o existență relativă nu înseamnă că adevărul *este* relativ. Atâta timp cât dăinuie, cât altul nu îl „falsifică“, domnește atotputernic. Adevărul este precar pentru că știința poate da greș, căci noi, oamenii, putem da greș. Posibilitatea de a greși este mereu prezentă în spatele cunoștințelor care ni se par cele mai solide. Însă această conștiință a failibilului nu înseamnă că adevărul este inaccesibil. Înseamnă că, pentru a ajunge la el, trebuie să fim neînduplecați în a-l verifica și critica, în experimentele care îl pun la încercare; și trebuie să fim

prudenţi când ajungem la certitudini, să fim dispuşi la revizuiri şi îndreptări şi flexibili în faţa celor care resping adevărurile stabilite.

Popper s-a declarat întotdeauna un optimist, convins că lumea actuală, cu toate limitările şi defectele ei, este cea mai bună de care avusese parte omenirea: „Din punct de vedere istoric, trăim, după părerea mea, în lumea cea mai bună care a existat vreodată. Firește că e o lume rea, fiindcă există alta, mai bună, şi pentru că viaţa ne incită să căutăm lumi mai bune. Iar nouă ne revine sarcina de a continua această căutare a unei lumi mai bune. Dar aceasta nu înseamnă că a noastră este rea. În realitate, lumea este nu doar frumoasă, ci tinerii au astăzi posibilitatea s-o contemple cum n-au putut s-o facă niciodată“.[52] Şi, în discursul său la inaugurarea Festivalului de la Salzburg, consacrat lui Mozart, a declarat: „Sunt un optimist: un optimist într-o lume în care printre intelectuali este foarte la modă să fii pesimist“.[53] De aceea, şi din cauza tendinţei multor intelectuali ai timpului său de a apăra ideologiile totalitare, Popper le-a arătat veşnic acelaşi dispreţ ca şi Hayek.

Faptul că adevărul există este demonstrat de progresul făcut de omenire în atâtea domenii: ştiinţifice şi tehnice, ca şi sociale şi politice. Greşind, învăţând din greşelile sale, omul a cunoscut tot mai mult natura şi s-a cunoscut mai bine pe sine. Acesta e un proces fără sfârşit, din care nu se exclud nici regresul, şi nici mişcarea în zigzag. Ipoteze şi teorii, chiar false, pot conţine doze de informaţie care ne apropie de cunoaşterea adevărului. Oare nu s-a progresat astfel în medicină, în astronomie, în fizică? Ceva asemănător se poate spune despre organizarea socială. Prin greşeli pe care a ştiut să le îndrepte, cultura democratică a continuat să asigure oamenilor, în societăţile deschise, condiţii materiale şi culturale mai bune şi oportunităţi mai mari pentru a-şi decide propriul destin. Acesta este acel *peacemeal approach* postulat de Popper, expresie care echivalează cu opţiunea graduală sau reformistă, antagonică celei revoluţionare, care face *tabula rasa* din tot ce există.

Cu toate că pentru Popper adevărul este întotdeauna înşelător, ca în minunatul titlu al comediei lui Juan Ruiz de Alarcon, în timpul domniei sale viaţa se organizează în funcţie de el, cu docilitate, experimentând din cauza sa modificări neînsemnate sau transcendente. Pentru ca progresul să fie

posibil, iar cunoașterea lumii și a vieții să se îmbogățească și nu să sărăcească, important este ca adevărurile care domnesc să fie întotdeauna supuse unor critici, expuse unor probe, verificări și provocări care să le confirme sau să le înlocuiască cu altele, mai apropiate de acel adevăr definitiv și total (de neatins și poate inexistent), a cărui momeală stârnește curiozitatea, dorința de cunoaștere a omului, de când rațiunea a luat locul superstiției ca izvor al cunoașterii.

Popper face din critică – din exercitarea libertății – fundamentul progresului. Fără critică, fără posibilitatea de a „falsifica“ toate certitudinile, nu există progres posibil în domeniul științei și nici perfecționare a vieții sociale. Dacă *adevărul*, dacă toate adevărurile nu sunt supuse examenului „încercării și erorii“, dacă nu există o libertate care să permită oamenilor să pună în discuție valabilitatea tuturor teoriilor care își propun să dea un răspuns problemelor cu care se confruntă, mecanica cunoașterii este împiedicată și cunoașterea poate fi falsificată. Atunci, în locul adevărurilor raționale, se întronează miturile, autodafeurile, magia, metafizica. Domnia iraționalului – a dogmei și a tabuului – își recapătă drepturile, ca în vechime, când omul nu era încă un individ rațional și liber, ci o ființă gregară, redusă la condiția de sclav, fiind abia o parte din trib. Acest proces poate adopta aparențe religioase, ca în societățile fundamentaliste creștine sau islamice – de exemplu, națiunile catolice în Evul Mediu, sau Iranul și Arabia Saudită în zilele noastre –, în care nimeni nu poate combate „adevărurile sacre“, sau o aparență laică, precum în societățile totalitare, în care adevărul oficial este protejat împotriva examinării neîngrădite, în numele „doctrinei științifice“ a marxism-leninismului. Însă în ambele cazuri, ca și în acelea ale nazismului și fascismului, este vorba de abdicarea voluntară sau forțată de la dreptul criticii – al exercitării libertății – fără care raționalitatea se deteriorează, cultura sărăcește, știința devine mistificare, vrăjitorie și, sub sacoul și cravata omului civilizat, renasc petecul de piele care acoperă sexul și inciziile magice ale barbarului.

Nu există alt mod de a progresa decât împiedicându-te, căzând și ridicându-te mereu. Eroarea va fi întotdeauna prezentă, fiindcă, într-un anume fel, reușita se confundă cu ea. În marea provocare de a separa

adevărul de minciună – operaţie cu desăvârşire posibilă şi, poate, cea mai omenească dintre toate –, este neapărat necesar să se aibă în vedere că în această sarcină nu există niciodată reuşite definitive, care să nu poată fi tăgăduite mai târziu, nici cunoştinţe care să nu trebuiască să fie revizuite. În pădurea deasă de greşeli şi înşelăciuni, de slăbiciuni şi miraje pe care o străbatem, unica posibilitate pentru ca adevărul să-şi croiască drum este exercitarea criticii raţionale şi sistematice faţă de tot ce este – sau pare a fi – cunoaştere. Fără această exprimare privilegiată a libertăţii, dreptul la critică, omul este condamnat la oprimare şi brutalitate şi, de asemenea, la obscurantism.

Probabil că nici un gânditor nu a susţinut atât de categoric că libertatea este o condiţie strict necesară pentru fiinţa omenească precum Popper. Pentru el, libertatea nu numai că garantează formele civilizate de existenţă şi stimulează creativitatea culturală, ci constituie cerinţa fundamentală a ştiinţei, exerciţiul care permite omului să înveţe din propriile-i greşeli şi, prin urmare, cum să nu le mai repete, mecanismul fără de care am trăi încă în ignoranţa şi confuzia iraţională a strămoşilor, care mâncau carne de om şi adorau totemuri. „Dimpotrivă, eu cred că progresul ştiinţei depinde de libera competiţie a ideilor, şi deci de libertate“.[54] De aceea, Popper s-a împotrivit mereu învăţământului exclusiv statal, cum propunea Platon în *Republica*, şi a susţinut învăţământul particular, care să concureze cu acesta.

Teoria despre cunoaştere pe care Popper începe să o schiţeze în *Logik der Forschung* (1934) este cea mai bună justificare filozofică a valorii etice care caracterizează, mai mult ca oricare alta, cultura democratică: această toleranţă care, de exemplu, este trăsătura principală a întregii opere a lui Isaiah Berlin. Dacă nu există adevăruri absolute şi eterne, dacă singurul mod de a progresa în domeniul ştiinţei este greşind şi îndreptând, toţi trebuie să recunoaştem că adevărurile noastre ar putea să nu fie astfel, şi că ar putea fi adevăruri acelea care ni se par a fi erori ale adversarilor noştri. A recunoaşte această marjă de eroare în ce ne priveşte şi de reuşită în privinţa celorlalţi înseamnă să credem că discutând, dialogând – coexistând – avem mai multe posibilităţi să identificăm eroarea şi adevărul decât prin impunerea unei gândiri oficiale unice, la care trebuie să aderăm cu toţii, sub ameninţarea de a fi pedepsiţi sau discreditaţi.

Este un paradox că cineva ca Popper, care mai târziu avea să pledeze cu atâta pasiune pentru simplitatea și claritatea expunerii și să-i critice atât de aspru pe intelectualii care foloseau un limbaj obscur, întortocheat și abstract, a scris o carte ca *Logica cercetării*, a cărei lectură este atât de dificilă, cu multele sale adăugiri și post-scriptumuri. Nu mă refer exclusiv la dificultatea pe care o prezintă pentru cineva nefamiliarizat cu științele – fizica, matematicile, calculul probabilităților, teoria relativității, teoremele sau teoria cuantică – o carte cu atâtea referințe la aceste subiecte specializate. Deoarece, chiar un om de știință de înalt nivel, care se mișcă dezinvolt în aceste materii, trebuie să facă mari eforturi ca să nu se piardă într-o lucrare ce se abate adesea în expunerea sa cu note de subsol – unele scrise atunci când Popper corecta șpalturile la ediția austriacă din 1934–1935 – care complică, nuanțează sau combat ceea ce a susținut, sau o mărește cu apostile, anexe și post-scriptumuri redactate după mulți ani, creând astfel adevărate labirinturi. În multe dintre paginile sale, e inevitabil să nu te rătăcești în lipsa unei expuneri coerente. Explicația, cel puțin în parte, a acestui hățiș verbal constă în faptul că prima ediție, din 1934, a *Logicii cercetării* a fost scrisă în germană; cea de a doua, în engleză, a apărut după un sfert de secol, interval în care Popper continuase să investigheze – întărind sau rectificând ideile din acest eseu – și să adauge note de subsol și anexe foarte ample. Ideile despre simplitate și claritate pe care le va susține cu atâta convingere sunt mai bine prezentate (chiar dacă nu întotdeauna) în eseurile lui ulterioare.

Societatea închisă și lumea a treia

La începutul istoriei omenirii, n-a existat individul, ci tribul, societatea închisă. Individul suveran, emancipat de acest tot gregar, concentrat cu gelozie asupra lui însuși pentru a se apăra de fiare, de fulgere, de spiritele maligne, de nenumăratele spaime ale lumii primitive, este o creație târzie a omenirii. Se conturează odată cu apariția spiritului critic – descoperirea că viața, lumea sunt probleme care pot fi și trebuie să fie rezolvate –, adică odată cu dezvoltarea raționalității și a dreptului de a o exercita independent de autoritățile religioase și politice.

Teoria lui Karl Popper, schițată în *Societatea deschisă și dușmanii ei* (1945), conform căreia acest moment de frontieră a civilizației – trecerea de la societatea închisă la societatea deschisă – se inițiază în Grecia, cu presocraticii Tales, Anaximandru, Anaximene și cunoaște cu Pericle și Socrate avântul decisiv, a fost, de asemenea, obiect de controverse. Însă, lăsând la o parte date și nume, partea substanțială a tezei sale continuă să fie valabilă: într-un moment oarecare, printr-un accident sau ca rezultat al unui proces complex, pentru anumiți oameni cunoașterea a încetat să fie magică și dominată de superstiții – un ansamblu de credințe sacre protejate de tabu – și a apărut spiritul critic, care supunea adevărurile religioase – singurele acceptabile până atunci – analizei raționale și confruntării cu experiența practică. Din această trecere, și în aceleași timp cu încetarea izolării tribale prin comerț, aveau să rezulte o dezvoltare prodigioasă a științelor, artelor și tehnicilor, a creativității umane în general, și, de asemenea, nașterea individului singular, care a părăsit colectivitatea, precum și fundamentele unei culturi a libertății. Spre binele ori spre răul său, căci nu există cale de a dovedi că această transformare a adus fericirea oamenilor, detribalizarea vieții intelectuale va căpăta de atunci un ritm accelerat și va proiecta anumite societăți spre o dezvoltare sistematică în toate domeniile. Inaugurarea în istorie a unei ere de raționalitate și de spirit critic – de adevăruri științifice – a însemnat că, începând din acel moment, nu lumea întâia sau a doua, ci *lumea a treia* a fost cea care a ajuns să aibă influență determinantă în devenirea socială.

În cadrul seriei aproape infinite de denumiri și clasificări pe care le-au propus și nebunii, și înțelepții pentru a descrie realitatea, cea a lui sir Karl Popper este cea mai transparentă: *prima lume* este aceea a lucrurilor sau obiectelor materiale; *lumea a doua*, cea subiectivă și particulară a minții, iar *lumea a treia*, cea a produselor spiritului. Diferența dintre lumea a doua și a treia constă în faptul că a doua se compune în totalitate din subiectivitatea particulară a fiecărui individ, din ideile, imaginile, senzațiile sau sentimentele intransferabile ale fiecăruia, în vreme ce produsele *lumii a treia*, deși născute din subiectivitatea individuală, au ajuns să fie publice: teoriile științifice, instituțiile juridice, principiile etice, personajele din romane, filozofia, arta, poezia și, de fapt, întregul tezaur cultural.

Nu este lipsit de temei să presupunem că, în stadiul cel mai primitiv al civilizației, *prima lume* este cea care ordonează existența. Aceasta se organizează în funcție de forța brută și de rigorile naturii – fulgerul, seceta, ghearele leului –, în fața cărora omul e neputincios. În societatea tribală, a animismului și magiei, hotarul dintre lumea a doua și a treia este foarte firav și se șterge continuu, căci șeful sau autoritatea religioasă (aproape întotdeauna aceeași persoană) face să prevaleze subiectivitatea lui, în fața căreia supușii renunță la a lor. Pe de altă parte, *lumea a treia* rămâne aproape statică; viața tribului se desfășoară într-o rutină strictă, cu reguli și credințe care veghează la permanența și repetarea a ceea ce există. Caracteristica ei principală este, ca în *Republica* lui Platon, groaza de schimbare. Orice inovație e percepută ca amenințare și anunț al invaziei unor forțe externe de la care nu poate veni altceva decât distrugerea, disoluția în haos a acestei placente sociale de care individul trăiește agățat, cu toată frica și neputința lui, căutând siguranța. Individul este, înăuntrul acestui stup, iresponsabil și sclav, o piesă ce se știe definitiv legată de altele, în mecanismul social care îi prezervă existența și îl apără împotriva dușmanilor și pericolelor ce îl pândesc în afara acestei citadele rigide de prescripții care îi orânduiesc toate actele și visurile: viața tribală.

Nașterea spiritului critic sparge zidurile societății închise și expune omul unei experiențe necunoscute: responsabilitatea individuală. Condiția lui nu va mai fi aceea a supusului ascultător, care respectă fără să crâcnească întregul sistem complex de interdicții și porunci ce guvernează viața socială, ci aceea a cetățeanului care judecă, analizează el însuși și eventual se revoltă împotriva a tot ce i se pare absurd, fals ori abuziv. Libertatea, fiică și mamă a raționalității și a spiritului critic, pune pe umerii omului o sarcină grea: pe aceea de a trebui să decidă el însuși ce îi convine și ce îi dăunează, cum să facă față nenumăratelor provocări ale existenței, dacă societatea funcționează așa cum ar trebui să fie sau e nevoie să fie transformată. Este o povară prea grea pentru mulți oameni. Și, de aceea, spune Popper, în același timp cu ivirea zorilor societății deschise – în care rațiunea a luat locul iraționalului, individul a ajuns să fie protagonistul istoriei și libertatea a început să substituie sclavia de odinioară –, se năștea, tot prin contribuția unor filozofi iluștri ca Platon și Aristotel, un curent

opus, de a o interzice și nega și de a învia sau păstra vechea societate tribală – în care omul, albină în stup, e scutit să ia decizii individuale, să înfrunte necunoscutul, să fie nevoit să rezolve, pe socoteala și riscul lui, problemele infinite ale unui univers emancipat de zeii și demonii idolatriei și magiei, univers care sfidează neîncetat raţiunea indivizilor suverani.

Din acel misterios moment, omenirea și-a schimbat cursul. *Lumea a treia* a început să prospere și să se înmulţească cu produsele unei energii creative spirituale eliberate de obstacole și cenzuri și să-și exercite tot mai mult influența asupra *primeia* și a celei de-a *doua lumi*, adică asupra naturii, vieții sociale și minții indivizilor particulari. Ideile, adevărurile științifice, raționalitatea, comerţul au determinat, încetul cu încetul – nu fără eșecuri, opriri și ocolișuri inutile, care îl aduceau pe om în punctul de plecare –, regresul forţei brute, al dogmei religioase, al superstiţiei, al iraţionalului ca instrumente ce reglează viața socială și care au pus bazele unei culturi democratice – cea a unor indivizi suverani și egali în fața legii – și unei societăți deschise. Lungul și dificilul drum al libertății în istorie avea să însemne, de atunci, dezvoltarea de neoprit a Occidentului spre acel progres cu două chipuri, ce constă din nave ce călătoresc în stele și din medicamente care vindecă bolile, din drepturi ale omului și din statul de drept. Însă și din arme chimice, atomice și bacteriologice – și din terorişti sinucigași –, capabile să facă planeta praf și pulbere, ca și dintr-o dezumanizare a vieții sociale și a individului în pas cu prosperitatea materială și îmbunătățirea nivelului de viață.

Teama de schimbare, de necunoscut, de responsabilitatea nețărmurită care este consecința apariției spiritului critic – a raționalității și a libertății – a făcut ca societatea închisă, adoptând aparențele cele mai diverse – și, între acestea, cea a „viitorului“, a unei lumi fără clase, a „întruchipării cetății Domnului“ –, să supraviețuiască până în zilele noastre și, în multe momente ale istoriei, să se antepună celeilalte, cufundând-o în forme echivalente cu obscurantismul și gregarismul societății primitive.

Bătălia nu este câștigată și nici nu va fi, probabil, niciodată. Chemarea tribului – atracția acelei forme de existență în care individul, devenind sclavul unei religii sau doctrine sau al unui conducător care își asumă responsabilitatea de a da răspuns în locul lui la toate problemele, respinge

angajamentul înflăcărat pentru libertatea şi suveranitatea lui de fiinţă raţională – atinge fără nici o îndoială coarde ascunse ale inimii omului. Fiindcă această chemare e auzită în repetate rânduri de naţiuni şi popoare şi, în societăţile deschise, de indivizi şi colectivităţi care luptă neobosit pentru a le închide şi a desfiinţa cultura libertăţii. Spre deosebire de ce s-ar putea presupune, între beneficiarii cei mai direcţi ai spiritului critic şi ai libertăţii de gândire şi creaţie se află cei care au făcut opoziţia intelectuală cea mai implacabilă faţă de societatea deschisă, postulând, sub măşti şi cu argumente diverse, întoarcerea la lumea magică şi primitivă a entităţilor gregare, a acestor indivizi „fericiţi şi iresponsabili“ care, în loc de fiinţe suverane, stăpâne pe destinul lor, vor fi instrumente ale unor forţe impersonale, conducătoare ale mersului istoriei. Cel mai perfid şi eficace duşman al culturii libertăţii, spune Popper, este *istoricismul.*

Istoricism şi ficţiune

În prima ediţie engleză, *The Poverty of Historicism* (1957), Popper a explicat că teza centrală a acestei cărţi, conform căreia nu se poate prezice cursul istoriei umane prin nici o metodă ştiinţifică sau raţională, a început să i se schiţeze în minte în iarna 1919–1920; a completat prima ciornă în 1935; a citit acest text în ianuarie sau februarie 1936, într-o adunare privată în casa prietenului său Alfred Braunthal din Bruxelles şi, după o vreme, la seminarul pe care îl ţinea F. A. von Hayek la London School of Economics. Publicarea a întârziat câţiva ani, deoarece originalul a fost respins de revista filozofică la care îl trimisese. În cele din urmă, a apărut în trei părţi, în *Economica* – numerele 42, 43 şi 46 (1944–1945) – şi s-a publicat sub formă de carte în Marea Britanie, în 1957, în ediţie revăzută, cu adăugiri, un nou prolog şi o dedicaţie care spune: „În memoria nenumăraţilor oameni, bărbaţi şi femei, de toate religiile, naţiunile şi rasele care au fost victime ale credinţei fasciste şi comuniste în Legile Inexorabile ale Destinului Istoric“.

Dacă dumneavoastră credeţi că istoria e scrisă înainte de a se face, că este reprezentarea unui libret preexistent, elaborat de Dumnezeu, de natură, de dezvoltarea raţiunii sau de lupta de clasă şi relaţiile de producţie (cum susţin marxiştii); dacă dumneavoastră credeţi că viaţa este o forţă sau un

mecanism social și economic asupra căruia indivizii particulari au o putere redusă ori egală cu zero de a-l schimba; dacă dumneavoastră credeţi că această orientare a omenirii în timp este raţională, coerentă și, prin urmare, previzibilă; în fine, dacă dumneavoastră credeţi că istoria are un sens secret care, în ciuda infinitei sale diversităţi episodice, îi conferă în întregime o coordonare logică și o ordonează precum un puzzle, pe măsură ce toate piesele își descoperă locul, atunci dumneavoastră sunteţi, după Popper, un „istoricist“.

Indiferent ce sunteţi, adept al lui Platon, Hegel, Comte, Marx sau urmaș al lui Machiavelli, Vico, Spengler ori Toynbee, dumneavoastră sunteţi un idolatru al istoriei și, conștient sau nu, un om care se teme de libertate, de asumarea responsabilităţii, care înseamnă să concepi viaţa ca pe o permanentă creaţie, precum un lut docil căruia fiecare societate, fiecare cultură, fiecare generaţie îi pot da formele pe care le doresc, asumând pentru aceasta paternitatea, creditul total a ceea ce fiinţele omenești câștigă sau pierd, de la caz la caz.

Istoria nu are ordine, logică, sens și, cu atât mai puţin, o direcţie raţională pe care sociologii, economiștii sau ideologii ar putea-o detecta cu anticipaţie, în mod ştiinţific. Istoria este organizată de istorici; ei o fac coerentă și inteligibilă, folosind puncte de vedere și interpretări care sunt, întotdeauna, parţiale, provizorii și, în ultimă instanţă, la fel de subiective precum creaţiile artistice. Cei care cred că una dintre funcţiile ştiinţelor sociale este aceea de „a pronostica“ viitorul, de „a prezice“ istoria sunt victimele unei iluzii, fiindcă acesta este un obiectiv de neatins.

Ce este atunci istoria? O improvizaţie multiplă și constantă, un haos însufleţit căruia istoricii îi dau aparenţă de ordine, o multiplicare contradictorie aproape infinită de evenimente pe care, pentru a le putea înţelege, ştiinţele sociale le reduc la scheme arbitrare și la orientări care, în toate cazurile, se dovedesc a fi o versiune infimă și chiar o caricatură a istoriei reale, acea vertiginoasă totalitate a ceea ce se întâmplă omului, care depășește veșnic încercările raţionale și intelectuale de înţelegere. Popper nu disprețuiește cărţile de istorie și nici nu neagă faptul că, prin cunoașterea celor întâmplate în trecut, oamenii se pot îmbogăţi și pot fi ajutaţi să înfrunte mai bine viitorul; el cere să se ţină seama că toată istoria scrisă e

parţială şi arbitrară – o simplă selecţie –, fiindcă reflectă un atom al universului nesfârşit care este activitatea şi trăirea socială, acest „tot“ ce se construieşte şi reconstruieşte mereu, care nu se rezumă la domeniul politic, economic, cultural, instituţional, religios etc., ci e suma tuturor manifestărilor realităţii omeneşti, fără excepţie. Această istorie, singura reală, nu poate fi cuprinsă şi nici descrisă de cunoaşterea umană. De aceea, afirmă Popper: *History has no meaning* („Istoria nu are sens“).[55] Aceste idei ale sale, conturate în *The Poverty of Historicism* (1944–1945), expuse cu adăugiri în *The Open Society and its Enemies* (1945) şi la care face referiri în multe eseuri, sunt rezumate cu luciditate într-un text din 1961, *Emancipation through Knowledge*, în care respinge ideea că istoria ar avea un sens secret, dar afirmă că noi putem să-i dăm o semnificaţie de care e lipsită în sine.[56]

Ceea ce înţelegem prin istorie – dar asta, spune Popper în *The Open Society and its Enemies*, este „o ofensă împotriva oricărei concepţii decente a umanităţii“– este, în general, „*istoria crimei internaţionale şi a asasinatelor în masă* (inclusiv, ce-i drept, a unor încercări de a le pune capăt)“.[57] Istoria cuceririlor, a crimelor şi altor violenţe comise de conducători şi despoţi asupra celor pe care cărţile i-au transformat în eroi nu poate da decât o palidă idee despre experienţa integrală a tuturor celor care le-au suferit sau le-au săvârşit şi despre efectele şi reverberaţiile pe care ansamblul fiecărei culturi, societăţi, civilizaţii le-au avut asupra altora, contemporane cu ele, şi toate acestea, împreună, asupra celor care le-au urmat. Dacă istoria omenirii este un amplu curent de dezvoltare şi progres, cu nenumărate meandre, perioade de regres şi stagnări (teză pe care Popper nu o respinge), în orice caz ea nu poate fi niciodată cuprinsă în infinita sa diversitate şi complexitate. Cei care au încercat să descopere, în această dezordine de necuprins, anumite legi cărora li s-ar supune mersul umanităţii au săvârşit ceea ce pentru Popper este cea mai gravă crimă pe care o poate comite un politician sau un intelectual (nu un artist, pentru care acesta este un drept legitim): o „construcţie ireală“. O entelechie artificioasă, care aspiră să se prezinte drept adevăr ştiinţific, când, de fapt, nu este altceva decât un act de credinţă, propunere metafizică sau magică. Firește, nu toate teoriile istoriciste sunt la fel: unele, ca aceea a lui Marx, au o subtilitate sau

o gravitate mai mare decât aceea a unui Arnold Toynbee, care a redus istoria omenirii la douăzeci şi una de civilizaţii, nici mai mult, nici mai puţin.

Viitorul nu poate fi prezis. Evoluţia omului în trecut nu permite să se deducă o anumită orientare în devenirea umanităţii. Nu numai în termeni istorici, ci şi din punct de vedere logic, aceasta ar fi o pretenţie absurdă. Fiindcă, spune Popper, cu toate că nu încape nici o îndoială că istoria influenţează în dezvoltarea cunoaşterii, nu există vreo modalitate de a prezice, prin metode raţionale, evoluţia cunoaşterii ştiinţifice. De aceea, nu este posibil să se anticipeze cursul viitor al unei istorii care va fi, în mare parte, determinată de descoperiri şi invenţii tehnice şi ştiinţifice pe care nu le putem cunoaşte dinainte.

Evenimentele internaţionale din zilele noastre sunt un bun argument în favoarea imprevizibilităţii istoriei. Cine ar fi putut anticipa, acum câţiva ani, decăderea de neoprit a comunismului în lume, dispariţia URSS şi transformarea Chinei într-o ţară capitalistă, lovitura mortală dată politicilor de cenzură şi control al gândirii de către progresul mijloacelor de comunicare audiovizuale, pentru care este tot mai greu, pe zi ce trece, să existe controale sau simple interferenţe?

Însă faptul că nu există *legi* istorice nu înseamnă că nu există anumite *tendinţe* în evoluţia omenirii. Iar faptul că nu se poate prezice viitorul nu înseamnă că *orice* predicţie socială este imposibilă. În domenii specifice, ştiinţele sociale pot stabili că, în anumite condiţii, se vor întâmpla inevitabil anumite fapte. Emiterea de monedă virtuală va aduce întotdeauna cu sine inflaţie, de exemplu. Şi nu e nici o îndoială că, în anumite sfere, ca în acelea ale ştiinţei, ale dreptului internaţional, ale libertăţii, se poate trasa o linie ascendentă, mai mult sau mai puţin clară, a progresului până în prezent. Dar ar fi imprudent să presupunem că, chiar în aceste câmpuri concrete, aceasta ar asigura în viitor un progres ireversibil. Omenirea poate regresa şi decădea, renegând acele progrese. Niciodată n-au existat în trecut masacre asemănătoare cu cele care s-au produs în cele două războaie mondiale şi e improbabil ca terorismul să fi declanşat în trecut tragedii umane mai îngrozitoare decât cele din prezent. Iar holocaustul evreilor săvârşit de naziști sau exterminarea a milioane de disidenţi de către comunismul sovietic ori chinez nu sunt oare dovezi indubitabile că barbaria poate

izbucni iar, cu putere nebănuită, în societăţile ce par să fi atins niveluri înalte de civilizaţie? Fundamentalismul islamic şi cazuri ca acela al Iranului nu dovedesc oare uşurinţa cu care istoria poate spulbera orice precizie, urmând traiectorii isterice şi experimentând regres în loc de avans?

Însă, chiar dacă funcţia istoricilor este să relateze evenimente singulare sau specifice, şi nu să descopere legi sau generalizări ale mersului omenirii, nu se poate scrie şi nici înţelege istoria fără un punct de vedere, o perspectivă şi o interpretare. Eroarea istoricistă, spune Popper, constă în a confunda o „interpretare istorică“ cu o teorie sau cu o lege. „Interpretarea“ este relativă şi, dacă se admite aceasta, utilă pentru a ordona – parţial – ceea ce altfel ar fi o acumulare haotică de anecdote. A interpreta istoria ca rezultat al luptei de clasă, de rase, de idei religioase sau al disputei dintre societatea deschisă şi cea închisă poate fi ilustrativ, cu condiţia de a nu se atribui nici uneia dintre aceste interpretări valabilitate universală şi exclusivă. Pentru că istoria admite multe interpretări care coincid, complementare sau contradictorii, însă nici o „lege“ în sensul de evoluţie unică şi inevitabilă. Ceea ce invalidează interpretările „istoriciştilor“ este faptul că aceştia le conferă valoare de legi cărora evenimentele vieţii oamenilor se supun cu docilitate, aşa cum obiectele se supun legii gravitaţiei, iar mareele mişcărilor Lunii.

În acest sens, în istorie nu există „legi“, ea fiind, mai mult sau mai puţin – Popper şi noi, liberalii, credem că mai mult –, „liberă“, fiică a libertăţii oamenilor şi, prin urmare, incontrolabilă, capabilă de cele mai extraordinare idei surprinzătoare. Bineînţeles că un observator înzestrat cu clarviziune va detecta în cadrul ei anumite tendinţe. Însă acestea presupun o multitudine de condiţii specifice şi variabile, pe lângă anumite principii generale şi regulate. În general, evidenţiind „tendinţele“, „istoricistul“ omite condiţiile specifice şi schimbătoare şi transformă astfel tendinţele în legi. Procedând astfel, denaturează realitatea şi prezintă o totalizare abstractă a istoriei care nu este reflex al vieţii colective în desfăşurarea ei în timp, ci al propriei sale inventivităţi – uneori, al geniului său – şi, de asemenea, al temerii sale secrete de ceea ce este imprevizibil. „Cu certitudine – spune paragraful final din *The Poverty of Historicism* – se pare că *istoriciştii* ar încerca să compenseze pierderea unei lumi nemişcate agăţându-se de credinţa că

schimbarea poate fi prevăzută pentru că e condusă de o lege imuabilă.“

Concepţia lui Popper despre istoria scrisă seamănă ca două picături de apă cu ceea ce am crezut întotdeauna că este romanul: o organizare arbitrară a realităţii omeneşti care îi apără pe oameni de angoasa produsă de intuirea lumii, a vieţii ca o vastă dezordine.

Orice roman, pentru a fi înzestrat cu putere de convingere, trebuie să se impună conştiinţei cititorului ca o ordine convingătoare, ca o lume organizată şi inteligibilă, ale cărei părţi se prind unele de altele în cadrul unui sistem armonios, un „tot“ care le relaţionează şi sublimează. Ceea ce numim geniul lui Cervantes, al lui Tolstoi, Conrad, Proust, Faulkner nu are a face numai cu vigoarea personajelor lor, cu psihologia pătrunzătoare, proza subtilă sau labirintică, imaginaţia puternică, ci şi, în mod evident, cu coerenţa arhitectonică a lumilor lor fictive, cu soliditatea acestora, cu plăsmuirea lor măiastră. Această ordine riguroasă şi inteligentă, unde nimic nu este gratuit şi nici de neînţeles, unde viaţa curge într-o matcă logică şi inevitabilă, unde toate manifestările omenescului sunt accesibile, ne seduce pentru că ne liniştește: în mod inconştient o suprapunem lumii reale şi atunci aceasta încetează în chip tranzitoriu să mai fie vâltoare, vălmăşag, absurd incomensurabil, haos infinit, dezordine totală, şi capătă coerenţă, devine raţională şi face ordine în jurul nostru, redându-ne acea încredere la care fiinţa umană nu se resemnează să renunţe: să ştim ce suntem, unde ne aflăm şi, mai cu seamă, încotro ne îndreptăm.

Nu întâmplător momentele de apogeu ale romanului au fost acelea care precedă marile convulsii istorice, iar epocile cele mai rodnice pentru ficţiune sunt cele de spulberare sau năruire a certitudinilor colective – credinţa religioasă sau politică, precum şi consensurile sociale şi ideologice –, căci atunci omul obişnuit se simte pierdut, simte că îi fuge pământul de sub picioare şi caută în ficţiune – în ordinea şi coerenţa lumii fictive – sprijin împotriva împrăştierii şi confuziei, această mare nesiguranţă şi sumă a necunoscutelor care a ajuns să fie viaţa. Şi nici nu e întâmplător că societăţile care trăiesc perioadele de dezintegrare socială, instituţională şi morală cele mai grave sunt cele care îndeobşte au generat „ordinile“ narative cele mai stricte şi riguroase, mai bine organizate şi mai logice: cele ale unui Kafka, Proust, Joyce, Thomas Mann, Dostoievski sau Tolstoi.

Aceste construcţii în care se exercită în manieră radicală liberul arbitru sunt depăşiri imaginare ale limitelor impuse de condiţia umană. Astfel de deicide tainic simbolice – precum *Cele nouă cărţi ale istoriei* de Herodot; *Histoire de la Révolution Française* de Michelet, sau *The Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon, adevărate prodigii de erudiţie, ambiţie, proză frumoasă şi fantezie – constituie mărturii ale fricii devenite panică, stârnită în fiinţele omeneşti de suspiciunea că destinul lor este o „faptă glorioasă a libertăţii“, cum a spus Benedetto Croce, şi a formidabilelor creaţii intelectuale care încearcă să-o tăgăduiască. Din fericire, teama de a-şi recunoaşte condiţia lor de fiinţe libere a produs nu numai tirani, filozofii totalitare, religii dogmatice, „istoricism“, ci şi mari romane.

Reformismul sau ingineria graduală

The Poverty of Historicism şi *The Open Society and its Enemies* sunt importante nu numai pentru că resping tezele conform cărora istoria e scrisă şi urmează un scenariu conceput de Dumnezeu sau determinat de forţele sociale şi economice peste care nu pot prevala acţiunile individuale, ci şi fiindcă în aceste eseuri Popper pledează cu argumente lucide pentru metoda reformistă – democratică şi liberală – de transformare graduală şi consensuală a societăţii împotriva pretenţiei revoluţionare de a o schimba imediat, total şi definitiv. El numeşte metodă reformistă „ingineria graduală“ (*the piecemeal engineering*) şi pe revoluţionar îl numeşte „utopic sau holistic“ (*utopic engineering*).

Demonstraţia lui este clară şi convingătoare. Ingineria fragmentară făcută „cu mici ajustări şi reajustări care pot fi îmbunătăţite permanent“ este pacifică şi caută mereu consensuri ample, fiind neîncetat supusă criticii care îi taxează acţiunile şi le accelerează sau le încetineşte în măsura posibilului. Ingineria utopică sau holistică renunţă să caute acele consensuri, tinde să-şi desfiinţeze criticii, considerându-i obstacole inacceptabile în calea scopurilor ei mesianice, explicând că, în felul acesta, arde etapele; într-adevăr, într-o manieră de nesesizat sau abruptă, substituie treptat scopurile prin mijloace, duce la dispariţia criticii (şi, uneori, şi a criticilor) şi impune o dictatură în care ţelul utopic, veşnic amânat, serveşte numai pentru a

justifica nişte mijloace care, pe măsură ce ajung să identifice societatea cu statul, ştirbesc libertăţile până le distrug de tot.

„Însă, odată ce ne dăm seama că nu putem aduce cerul pe pământ, ci doar îmbunătăţi *puţin* lucrurile, vedem şi că putem să le îmbunătăţim numai *încetul cu încetul*“, afirmă în *The Poverty of Historicism*. Încetul cu încetul: prin continue reorganizări ale părţilor în loc să propună reconstrucţia totală a societăţii. A înainta în acest fel are avantajul că, la fiecare pas, se poate evalua rezultatul obţinut şi rectifica greşeala la timp, învăţând din ea. Metoda revoluţionară – istoricistă şi holistică – desfiinţează această posibilitate căci, în disprețul ei față de ceea ce este particular, în fixaţia obsesivă pentru totalitate, se îndepărtează foarte curând de concret, devenind o acţiune deconectată de la realitate, care ascultă numai de un model abstract, străin de experienţă, prin care, dorind să-l facă să coincidă cu realitatea socială, sacrifică până la urmă restul, de la raţionalism şi până la libertate, şi chiar, uneori, simplul bun-simţ.

Noţiunea de *planificare*, atât de detestată de Hayek, este alt duşman înverşunat al lui Popper. Ea degajă „istoricism“ prin toţi porii, fiindcă presupune că istoria nu numai că poate fi prezisă, ci şi condusă şi proiectată, ca o operă de inginerie. Utopie periculoasă, căci, ascuns în străfundurile ei, stă la pândă totalitarismul. Nu există modalitate de a centraliza toate cunoştinţele risipite în mulţimea de minţi individuale ce alcătuiesc o societate, nici de a controla poftele, ambiţiile, necesităţile, interesele, a căror urzeală şi convieţuire vor determina evoluţia istorică a unei ţări. Planificarea, împinsă până la ultimele ei consecinţe, duce la centralizarea puterii. Aceasta substituie treptat desfăşurarea anormală a tuturor forţelor şi tendinţelor din viaţa socială, impunând un control autoritar al comportamentului instituţiilor şi indivizilor. *Planificarea*, care este, în privinţa orientării controlate şi ştiinţifice a evoluţiei sociale, o himeră, duce, întotdeauna când se doreşte să fie impusă, la distrugerea libertăţii, în regimuri totalitare în care puterea centrală, cu argumentul că „raţionalizează“ în mod benefic folosirea resurselor, îşi arogă dreptul de a-i priva pe cetăţeni de iniţiativă şi de dreptul la diversitate, şi de a le impune prin forţă anumite forme de comportament.

Popper arată că „istoricismul“ şi „utopismul social“ merg veşnic mână în

mână. Fascismul și comunismul pretindeau să interpreteze legile istoriei prin politicile lor orientate spre constituirea unor societăți perfecte, și ambele regimuri practicau o „inginerie utopică“, aceasta fiind mai curând un act de credință, o religie, decât o filozofie rațională, prin urmare ceva fundamental neștiințific. *The Poverty of Historicism* urmează metoda „încercării sau erorii“ într-un mod perifrastic, prezentând cât mai coerent cu putință „istoricismul“, pentru a-l combate apoi cu și mai multă forță. Popper arată cum un anumit curent istoricist încearcă să distingă această metodă de metodele științifice, explicând că acțiunile sociale nu au întotdeauna cauze identice, și nici nu experimentează adaptări constante care le afectează; că, totuși, aceste fapte sociale ascultă și de legi care, odată descoperite, permit previziunea unor fapte istorice viitoare. După Popper, păcatul originar al „istoricismului“ este acela de a crede că există legi ce reglează viața socială echivalente cu cele descoperite în mediul natural și științific. Nu există aceste legi; tot ce se poate identifica în ambianța istorică și socială sunt propensiuni sau dezvoltări care nu au perenitatea și nici exactitatea mișcărilor aștrilor în spațiu, respectiv constanța și rigoarea fatidică a legii gravității descoperite de Newton.

„Personajele negative“ din *The Poverty of Historicism* – istoriciștii cei mai criticați – nu sunt Marx, și nici Engels, menționați doar în treacăt, ci Karl Mannheim, a cărui carte *Man and Society in an Age of Reconstruction* îi slujește lui Popper pentru a ilustra cele mai mari greșeli ale istoricismului, precum și John Stuart Mill și Auguste Compte, istoriciști cărora le atribuie greșeala de a fi continuat tendințele ideologice antidemocratice apărute odată cu Platon, care, stabilind o desfășurare fatidică, predeterminată, pentru evoluția istorică, a respins libertatea umană și a pus bazele tuturor ideologiilor totalitare.

Popper îl citează frecvent pe Hayek pentru a-și exprima concordanțele semnificative cu el și, fără îndoială, *The Poverty of Historicism* este o carte complementară celei intitulate *The Road to Serfdom*, apărută cu puțină vreme înainte.

Ideile centrale ale acestei cărți aveau să fie dezvoltate de Popper cu mai multă vigoare și claritate în *The Open Society and its Enemies*. Acea *free competition of thought* („libera concurență de idei“) este, cu ingineria

fragmentară sau graduală, cea mai solidă bază de susţinere a ordinii democratice, împotriva tiraniei ideologiilor mesianice şi utopice care identifică statul cu societatea şi cred că descoperă un *common purpose* („ţel comun“) în istorie, ceva ce conduce inevitabil la abandonarea gândirii raţionale şi la tiranie politică.

Este adevărat că, în multe societăţi libere, există institute de planificare şi că existenţa lor nu a pus capăt libertăţilor publice. Dar aceasta se întâmplă pentru că institutele nu „planifică“ decât într-un mod foarte relativ şi simbolic; de obicei, se limitează la a da îndrumări şi informaţii despre activitatea economică, fără a impune politici sau scopuri într-o manieră coercitivă. Aceasta nu înseamnă, *stricto sensu*, să planifici, ci să investighezi, să sfătuieşti, să îndrumi: acţiuni perfect compatibile cu funcţionarea pieţei concurenţiale şi a societăţii democratice.

Spre deosebire de „inginerul utopic sau holistic“ – cel revoluţionar –, „inginerul fragmentar“ – sau reformist – admite că nu se poate cunoaşte „totalitatea“ şi că nu există nici un mod de a prevedea şi nici de a controla mişcările societăţii, decât dacă este supusă unui regim dictatorial în care, folosindu-se cenzura şi forţa, toate tipurile de comportament se adaptează unui calapod decis dinainte de putere. „Inginerul fragmentar“ antepune partea întregului, fragmentul ansamblului, prezentul viitorului, problemele şi necesităţile bărbaţilor şi femeilor de aici şi de acum acestui miraj incert: omenirea viitoare.

Reformistul nu urmăreşte să schimbe totul, şi nici nu acţionează în funcţie de un plan global şi îndepărtat. Scopul lui este acela de a perfecţiona instituţiile şi de a schimba condiţiile concrete începând de acum, pentru a rezolva problemele în aşa fel, încât să existe un progres parţial, dar efectiv şi constant. El ştie că numai prin această continuă perfecţionare a părţilor se îmbunătăţeşte ansamblul social. Scopul lui este acela de a reduce sau lichida sărăcia, şomajul, discriminarea, de a crea noi şanse de întrecere şi de siguranţă pentru toţi şi de a fi mereu atent la complexa diversitate de interese contradictorii şi de aspiraţii al căror echilibru este indispensabil pentru evitarea abuzurilor şi crearea de noi privilegii. „Reformistul“ nu aspiră să aducă oamenilor *fericirea*, căci ştie că această sarcină nu revine statelor, ci indivizilor, şi în acest domeniu nu există cale de a îngloba într-o

normă această multiplicitate eterogenă – în acest tot includem dorinţele şi aspiraţiile personale – care este o comunitate umană. Scopul său e mai puţin grandios şi mai realist: să facă să dispară obiectiv injustiţia şi cauzele sociale şi economice ale suferinţei individuale.

De ce preferă reformistul să modifice sau să reformeze instituţiile existente în loc de a le înlocui, ca revoluţionarul? Pentru că, spune Popper într-unul dintre eseurile din cartea sa *Conjecturi şi refutări,*[58] funcţionarea instituţiilor nu depinde niciodată numai de natura acestora – adică de structura, reglementarea, sarcinile sau responsabilităţile care i-au fost încredinţate sau de persoanele cărora le revin –, ci şi de tradiţiile şi obiceiurile societăţii. Cea mai importantă dintre aceste tradiţii este „cadrul moral“, sensul profund al justiţiei şi al sensibilităţii sociale la care a ajuns o societate de-a lungul istoriei sale. De aceasta nu se poate face *tabula rasa*. Această delicată materie care constituie psihologia, structura sufletească profundă a unei societăţi, nu poate fi abolită şi nici înlocuită brusc, cum ar dori revoluţionarul. Şi, în ultimă instanţă, ea este cea care asigură, prin concordanţa sau antagonismul profund cu acele tradiţii, succesul sau eşecul instituţiilor sociale. Acestea, oricât de inteligent au fost concepute, îşi vor îndeplini scopurile propuse numai dacă sintonizează întocmai cu acest context inefabil, nescris, dar decisiv în viaţa unei naţiuni care este „cadrul moral“. Sintonizarea constantă a instituţiilor cu acest fond tradiţional şi etic – care evoluează şi se schimbă mult mai încet decât instituţiile – este posibilă numai prin această „inginerie fragmentară“ care, prin modul său gradual de a reforma societatea, poate face în fiecare moment readaptările şi îndreptările care evită perpetuarea erorilor (ceva pentru care metodologia „holistică“ utopică nu are soluţii). Reformismul este compatibil cu libertatea. Mai mult, depinde de ea, căci principalul său instrument de acţiune este examenul critic constant.

Reformismul poate menţine întotdeauna, graţie exercitării criticii, acest echilibru între individ şi putere, care s-o împiedice pe acesta din urmă să se întărească până îl distruge pe cel dintâi. În schimb, „ingineria utopică sau holistică“ duce, mai curând sau mai târziu, la acumularea puterii şi la suprimarea criticii. Drumul spre acest rezultat – adesea într-un mod insesizabil – este cel al *controalelor*, complement inevitabil al oricărei

politici „planificatoare“, care încearcă, într-adevăr, să „planifice“ mersul societății. *Controalele* economice, sociale, culturale știrbesc inițiativele și libertățile până la abolirea suveranității individuale și transformarea cetățeanului într-o simplă marionetă. Există, bineînțeles, stadii intermediare între o democrație în care intervine o anumită politică parțială sau atenuată de controale și o societate totalitară sau polițienească, unde statul controlează practic sută la sută activitățile sociale. Este însă important să se aibă în vedere că, deși e evident că, până și în societatea cea mai liberă, o intervenție a puterii care să pună anumite limite și condiționări inițiativei individuale este indispensabilă – altminteri societatea ar aluneca spre anarhie sau spre legea junglei –, este adevărat și că orice politică de controale trebuie să fie permanent supravegheată și echilibrată, fiindcă ea conține întotdeauna germenii autoritarismului, rudimentele unei amenințări împotriva libertății individuale.

Statul, spune Popper, este „un rău necesar“. Necesar, pentru că fără el n-ar exista conviețuire și nici acea redistribuire a bogăției care garantează justiția – dat fiind că numai libertatea, singură, este izvor de enorme dezechilibre și inegalități – precum și îndreptarea abuzurilor. Dar un „rău“, deoarece existența lui reprezintă, în toate cazurile, chiar și în democrațiile cele mai libere, o știrbire importantă a suveranității individuale și un risc permanent de a se întări, devenind izvor de abuzuri ce sapă treptat bazele – fragile, la urma urmei – pe care s-a ridicat, în cursul evoluției sociale – greu de știut dacă pentru a spori fericirea sau nefericirea oamenilor – cea mai frumoasă și misterioasă dintre creațiile omenești: cultura libertății.

Tirania limbajului

De foarte tânăr, Popper s-a confruntat cu o modă care, pe atunci, nici măcar nu se născuse: divertismentul lingvistic. O mare parte a gândirii occidentale contemporane avea să se dedice, după cel de-al Doilea Război Mondial mai ales, unei preocupări obsesive pentru limitele și puterile înnăscute ale limbajului, până într-atât, încât, într-un anume moment – deceniul anilor ’60 –, s-a creat impresia că toate științele umane, de la filozofie la istorie, trecând prin antropologie și politică, se transformau în

ramuri ale lingvisticii (manii lui Heidegger). Iar perspectiva formală – cuvintele organizate între ele și disociate de referentul lor, lumea obiectivă, viața care nu este relatată și nici scrisă, ci trăită –, folosită recurent în toate disciplinele, va converti până la urmă cultura occidentală într-un fel de protoplasmatică speculație filologică, semiologică și gramaticală. Adică, într-un mare foc de artificii retoric, în care ideile și întrebările despre „marile teme“ vor fi dispărut aproape de tot, măturate de preocuparea exclusivă pentru expresia în sine, pentru structurile verbale ale fiecărei științe.

Popper n-a împărtășit niciodată această postură, și asta explică în parte, fără îndoială, faptul că în nici un moment al lungii sale traiectorii intelectuale n-a fost un filozof la modă și că gândirea lui a rămas cantonată multă vreme în cadrul cercurilor academice. În *The Open Society and its Enemies* el îl criticase foarte aspru pe Aristotel pentru „verbalismul“ său, tendința de a devia discutarea problemelor importante spre vorbărie, ceva ce, după Popper, Hegel a moștenit și agravat până a reușit să infesteze filozofia cu obscurantism retoric. În opinia lui, limbajul „comunică“ lucruri care îi sunt străine lui însuși și trebuie să încercăm să îl folosim funcțional, fără să zăbovim prea mult pentru a verifica dacă cuvintele exprimă în totalitate ceea ce vorbitorul dorește să le facă să spună. A te distra explorând limbajul în sine drept ceva disociat de acest conținut care este realitatea pe care cuvintele au misiunea de a o exprima nu constituie numai o pierdere de timp. Este și ceva frivol, neglijarea esențialului, căutarea acelui adevăr care, pentru Popper, se află veșnic *în afara* cuvintelor, ceva ce acestea pot comunica, dar nu și produce prin ele însele niciodată. *In my view, aiming at simplicity and lucidity is a moral duty of all intellectuals: lack of clarity is a sin, and pretentiousness is a crime* („Din punctul meu de vedere, a căuta simplitatea și luciditatea este o datorie morală pentru toți intelectualii; lipsa de claritate e un păcat, iar aroganța o crimă“), a scris în eseul *Two Faces of Common Sense*.[59]

Simplitatea înseamnă pentru Popper folosirea limbajului în așa fel, încât cuvintele să nu conteze prea mult, să fie transparente și să lase să treacă prin ele ideile fără a le imprima o trăsătură particulară. „«Definițiile noastre operative» au avantajul de a ne ajuta să plasăm problema într-un domeniu în

care nimic, sau aproape nimic, nu depinde de cuvinte. A vorbi clar înseamnă a vorbi în așa fel, încât cuvintele să nu conteze“[60], frază ce amintește de expresia faimoasă a lui Ortega y Gasset: „Claritatea este politețea filozofului“. Cu greu se poate imagina o convingere care să contrazică într-un mod mai flagrant această exigență a culturii occidentale moderne care impune să nu ai încredere în cuvinte, căci ele sunt capabile să joace cele mai urâte feste celui care nu le mânuiește cu prudență și nici nu le acordă destulă atenție.

La fel ca Hayek, Popper avea o proastă părere despre intelectuali. Dar, spre deosebire de el, nu le reproșa faptul că erau „constructiviști“ înnăscuți, ci propensiunea lor de a scrie într-o manieră confuză, crezând că întunericul lingvistic e sinonim cu profunzimea, ceea ce transformase filozofia contemporană într-o indescifrabilă logomahie. Și, pe de altă parte, îi blama, fiindcă insuflaseră pesimism și făcuseră critica cea mai nedreaptă societății occidentale din timpul nostru, „cea mai bună lume din câte au existat“, inoculând tinerilor descurajare și dispreț pentru „societatea deschisă“[61] din zilele noastre, cea mai liberă, prosperă și dreaptă pe care a cunoscut-o omenirea.

Cu alt prilej, Popper a amintit că ideea aceasta îl obseda din tinerețe: „Era cam prin 1930 când am făcut acest comentariu glumeț: «Mulți studenți se duc la universitate nu cu ideea că intră în marea împărăție a înțelepciunii, din care vor reuși poate să rupă un crâmpei, ci merg la universitate ca *să învețe să vorbească într-o manieră de neînțeles, care să facă senzație. Aceasta este tradiția intelectualismului*». În momentul acela, vorbeam în glumă. Însă mai târziu, când am ajuns profesor universitar, mi-am dat seama, spre marea mea spaimă, că aceasta e realitatea. Din nefericire, așa stau lucrurile“.[62]

Așadar, nu-i de mirare că Popper îi critică foarte aspru pe unii intelectuali contemporani cu el, ca Adorno și Horkheimer, membri marcanți ai așa-numitei Școli de la Frankfurt. Adorno îi făcea impresia unui imitator de doi bani al lui Karl Kraus, cineva „care nu are nimic de spus“ și o spune foarte prost, imitând „obscurantismul hegelian“. Îl califică drept snob cultural, dușman al clarității, fiindcă cerea culturii „mai mult întuneric“ și era un disperat care cârtea împotriva lumii actuale fără a oferi nici o alternativă.

Consideră că Horkheimer este mai serios, dar negativ, căci se opunea „reformării sistemului actual“. Adaugă că lucrările Şcolii de la Frankfurt sunt „opiul intelectualilor lui Raymond Aron“.[63]

Cu toate acestea, crede că intelectualii ar putea face un serviciu omenirii dacă şi-ar schimba radical felul de a fi: *Why do I think that we, the intellectuals, are able to help? Simply because we, the intellectuals, have done the most terrible harm for thousands of years. Mass murder in the name of an idea, a doctrine, a theory, a religion—that is all our doing, our invention: the invention of intellectuals. If only we would stop setting man against man—often with the best intentions—much would be gained. Nobody can say that it is impossible for us to stop doing this.* („De ce cred că noi, intelectualii, am putea ajuta? Pentru simplul fapt că noi, intelectualii, suntem cei care, de mii de ani încoace, am provocat dezastre dintre cele mai groaznice. Genocidul în numele unei idei, al unei învăţături, al unei teorii, al unei religii – iată opera *noastră*, invenţia *noastră*: o invenţie a intelectualilor. Dacă am înceta să asmuţim oameni unii împotriva celorlalţi – (…) uneori cu cele mai bune intenţii – chiar şi numai cu atât am fi deja în câştig. Nimeni nu poate spune că ne e imposibil să nu mai facem aşa ceva“)[64].

Popper a fost victima acestei grave erori: disprețul față de forma expresivă. E adevărat, credința lui că limbajul nu poate fi un scop în sine, și nici măcar o preocupare hegemonică, fără a se produce o distorsiune profundă în conținutul unei științe, ceva care nu trebuie identificat în nici un caz cu limbajul în care se exprimă aceasta, este cât se poate de potrivită. Această identitate formă–conținut nu există nici măcar acolo unde ar părea că este inevitabilă, în literatură, căci, așa cum a scris poetul catalan Gabriel Ferrater, nu se poate confunda *terza rima* dantescă cu chinurile Infernului. Și este, de asemenea, adevărat că această credință l-a imunizat pe Popper împotriva tentației căreia i-au căzut pradă mulți intelectuali iluștri din vremea sa, de a neglija marile teme din pricina celor accesorii – ceea ce și sunt, în ultimă instanță, subiectele referitoare la expresia formală a unei științe sau filozofii. Gândirea lui Popper s-a axat întotdeauna pe ceea ce este fundamental, pe marile probleme, adevărul și minciuna, cunoașterea obiectivă și cea magică sau religioasă, libertatea și tirania, individul și

statul, metafizica şi ştiinţa, ca şi pe marii clasici. Însă nu încape îndoială că gândirea lui a fost afectată de această subevaluare a naturii cuvintelor, de temerara presupunere că ele pot fi folosite ca şi cum n-ar avea importanţă.

Cuvintele au întotdeauna importanţă. Dacă sunt subapreciate, se pot răzbuna, introducând ambiguitatea, dublul sau triplul sens în acest discurs care aspiră să fie aseptic şi univoc. Reticenţa lui Popper de a considera limbajul ca realitate autonomă, cu impulsuri şi tendinţe proprii, a avut consecinţe negative în opera sa, care suferă, pe alocuri, în pofida transcendenţei conceptuale, de imprecizie şi chiar de confuzie. Denumirile şi formulele sale nu sunt întotdeauna fericite, pentru că se pretează la neînţelegeri. A numi „istoricism“ viziunea totalitară a istoriei sau simplul ideologism este discutabil, întrucât sugerează pur şi simplu recuzarea istoriei sau ceva în acest sens, ceva care e departe de filozofia popperiană. Se poate contesta cu şi mai mare îndreptăţire folosirea expresiilor „inginerie fragmentară“ şi „inginerie utopică sau holistică“ pentru ceea ce, mai simplu, s-ar putea numi „reformism“ şi „radicalism“ (sau „atitudine liberală“ şi „atitudine totalitară“). Hayek, de exemplu, a criticat folosirea cuvântului „inginer“ care să-l desemneze pe reformatorul social prin asociaţie inconştientă cu vocabularul comunist, deoarece Stalin îi definea pe scriitori drept „ingineri ai sufletelor“. Şi, fără îndoială, există o contradicţie evidentă în faptul că îl numeşte „inginer“ pe reformatorul social, tocmai el, filozoful care a criticat într-un mod atât de convingător ideea de „planificare“, adică acea iluzie de a organiza societatea pe baza unei puteri centrale, ceva ce conduce, mai curând sau mai târziu, la ştirbirea sau dispariţia libertăţilor. Nu mai puţin confuză este pledoaria pentru *protecţionism* pe care o face Popper în *The Open Society and its Enemies* (vol. I, cap. VI), căci s-ar părea că justifică intervenţionismul statal în viaţa economică; sigur că nu este cazul, fiindcă explică faptul că se referă la „apărarea libertăţii“, dar pericolul confuziei n-ar exista dacă ar fi folosit un cuvânt mai potrivit decât acela.

Este bine ca o filozofie, sau o ştiinţă, să nu se epuizeze în analiza limbajelor pe care le foloseşte, pentru că acest drum duce, în general, la un bizantinism steril. Dar este neapărat necesar ca orice gânditor să acorde instrumentului cu care se exprimă atenţia cuvenită, pentru a fi, în fiecare

dintre textele sale, stăpânul cuvintelor, conducătorul propriului discurs, şi nu un slujitor pasiv al limbajului. Opera lui Popper, una dintre cele mai sugestive şi inovatoare ale timpului nostru, are acest defect: cuvintele, dispreţuite de el, încurcă şi denaturează uneori ideile pe care n-a ştiut să le exprime întotdeauna cu rigoarea şi nuanţele pe care profunzimea şi originalitatea lor le cereau.

Roland Barthes, care se situa la antipozi faţă de Popper în ce priveşte concepţia despre discurs, a scris: „În domeniul ştiinţei, pentru ca lucrurile să redevină ceea ce sunt, ceea ce au fost, e nevoie de acest ingredient – sarea cuvintelor. Gustul cuvintelor face ca ştiinţa să fie profundă, fertilă“.[65] În limbajul funcţional al lui Popper, nu există acea sare a cuvintelor, acea armonie perfectă între conţinutul şi forma discursului, ceea ce este, în mod paradoxal, ce pretindea el cu idealul său de limbaj „simplu şi lucid“, în care cuvintele nu contează. În cărţile lui, chiar în acelea unde este mai evidentă profunzimea gândirii şi a ştiinţei sale, se constată întotdeauna un decalaj între bogăţia unei gândiri care nu reuşeşte niciodată să ajungă la noi în toată splendoarea sa, fiind frânată, diminuată şi chiar confuză din pricina sărăciei relative şi a complicaţiei scriiturii. Spre deosebire de un Ortega y Gasset, a cărui proză frumoasă îi înveşmânta atât de bine ideile, încât le înnobila, proza opacă şi sinuoasă a lui Popper face adesea un deserviciu ideilor sale.

Apropierea dintre Popper şi Roland Barthes nu este chiar întâmplătoare. În privinţa limbajului, amândoi reprezintă două extreme criticabile, două excese care se plătesc scump. Spre deosebire de Popper, care credea că limbajul nu contează, Barthes considera că, în definitiv, tot ce contează este limbajul, dat fiind că acesta e centrul puterii, al oricărei puteri. Eseist extrem de talentat, dar frivol, care se contempla şi se desfăta admirându-se, care se afişa şi se pierdea în noianul acela de cuvinte – discursul, textul, limbajul, limba etc. – pe care le descria cu atâta strălucire şi atâtea sofisme, Barthes a ajuns să afirme – să „demonstreze“ – că nu oamenii erau cei care vorbeau, ci limbajul vorbea prin mijlocirea lor, modelându-i şi supunându-i unei sinuoase şi invizibile dictaturi: „… limba […] nu este nici reacţionară, nici progresistă; ea este, foarte simplu, fascistă; pentru că fascismul nu constă în a te împiedica să vorbeşti, ci în a te obliga să vorbeşti“.[66] De această dictatură se eliberează, vremelnic, numai acele opere literare care se

despart de limbajul instaurat și instaurează unul nou. Libertatea, după Barthes, nu poate exista decât *hors du langage*. (Așadar, oamenii cei mai liberi ar fi autiștii și surdomuții?) Când rezumi gândirea lui Barthes, lăsând la o parte textele frumoase pe care le scria, superficialitatea lui, frivolitatea, caracterul provocator și jucăuș, umorul și, foarte adesea, golul lui, îți sar în ochi. Dar când te confrunți cu textele lui originale, înnobilate de eleganța prozei, de măiestria nuanțării, de subtilitatea fermecătoare a frazei, ai senzația profunzimii, a adevărului transcendent: frumos miraj retoric.

Fiindcă nu este adevărat că tronul oricărei puteri este limbajul. Ce prostie! Adevărata putere ucide, iar cuvintele, cel mult, plictisesc, hipnotizează ori scandalizează. Proza cuceritoare, stilul irizat au dat gândirii sprințare a lui Roland Barthes o aparență de putere de pătrundere și de permanență, în timp ce ambițiosul și profundul sistem de idei al lui Karl Popper s-a văzut oarecum constrâns și degradat printr-o formulare care n-a fost niciodată la înălțimea celor exprimate. Căci, chiar dacă ideile nu sunt făcute numai din cuvinte, cum credea Barthes, fără cuvintele care să le dea viață și să le comunice cum se cuvine, ideile nu vor fi niciodată tot ceea ce pot fi.

Vocea lui Dumnezeu

Dacă cineva ar alcătui o carte de idiotisme contemporane pentru uzul intelectualilor politicamente corecți, asemeni acelui *sottissier* din secolul al XIX-lea compus de Flaubert, ar trebui să înceapă prin a specifica două cerințe: a) să atace societatea de consum și b) să identifice televiziunea drept sursă de incultură, violență și stupizenie masificate.

De bună seamă, este un drept inalienabil al tuturor oamenilor să condamne consumismul, însă cu condiția să fie coerenți, cei care condamnă trebuie să accepte că societatea austeră pe care o propun, în care lumea ar cumpăra numai strictul necesar pentru a supraviețui, fără produse superflue – adică aproape fără industrii – ar fi o lume primitivă, cu o mulțime de oameni șomeri și flămânzi, la cheremul calamităților și al legii celui mai puternic, în care precaritatea existenței n-ar lăsa imensei majorități a muritorilor prea mult timp pentru viața spirituală și intelectuală. Întoarcerea

la trib s-ar fi produs. Pentru că adevărul simplu este că, cu cât cetăţenii consumă mai mult produsele industriale – dacă sunt superflue sau indispensabile e ceva ce, într-o societate deschisă, poate decide numai consumatorul însuşi –, cu atât există mai multe locuri de muncă, o educaţie mai extinsă şi mai bună şi mai mult timp liber, căci fără acestea nu există viaţă spirituală sau intelectuală notabilă.

Tema televiziunii e infinit mai spinoasă decât cea a consumismului. Neîndoios, televiziunea reprezintă o putere colosală în societatea zilelor noastre şi a contribuit în mod decisiv la crearea „societăţii spectacolului“ pe care eu însumi am criticat-o alarmat.[67] Popper credea că, astăzi, televiziunea este puterea „cea mai importantă dintre toate“, într-atât, încât s-ar părea „că ea a înlocuit vocea lui Dumnezeu“. Aceste afirmaţii apar într-unul dintre ultimele texte pe care le-a scris, comentând studiul psihologului John Condry, care analizează efectul televiziunii la copiii din Statele Unite. Ambele au fost culese într-o carte de Editura Anatolia, în Franţa, cu acest titlu războinic: *La Télévision: un danger pour la démocratie* („Televiziunea: un pericol pentru democraţie“).[68]

Voi spune pe scurt că, aşa cum cred că am dovedit în aceste pagini, îl consider pe Karl Popper gânditorul cel mai important al epocii noastre, că am petrecut o bună parte din ultimii treizeci de ani citindu-l şi studiindu-l, şi că, dacă mi s-ar cere să desemnez cartea de filozofie politică cea mai fecundă şi bogată în idei din secolul al XX-lea, nu aş pregeta o secundă să aleg *Societatea deschisă şi duşmanii ei*. Voi mai spune şi că admiraţia mea pentru acest intelect extraordinar a făcut să-mi tremure picioarele în ziua în care Pedro Schwartz, elevul lui, m-a dus să-l vizitez la căsuţa lui ordonată din Kensley, în afara Londrei, unde l-am ascultat, emoţionat, cum a vorbit cu entuziasm despre Kant şi despre secolul al XXI-lea. Însă mărturisesc că emoţia a cedat în faţa surprizei când am trecut de la filozofie şi istorie la literatură şi l-am auzit pe sir Karl vorbindu-i de rău pe Kafka şi pe compatrioţii lui Musil şi Roth şi explicându-ne că el preferă acestei literaturi bolnăvicioase şi plictisitoare romanele sănătoase şi atrăgătoare ale lui Trollope. Una dintre cele mai interesante experienţe intelectuale de care am avut parte a fost să particip la o „Întâlnire cu Karl Popper“ la Santander, în august 1991, când filozoful îşi sărbătorea cei 89 de ani, şi, la o masă

rotundă, să schimb câteva idei cu el.

Un mare filozof are tot dreptul din lume să aibă propriile gusturi literare, dar cum se poate concepe că apărătorul cel mai intransigent al libertății individuale împotriva abuzurilor și ingerințelor statului să propună, ca remediu pentru daunele aduse de televiziune societății deschise, un sistem corporativ de licențe și controale, cu scopul de a evita ca producătorii de programe și de filme să alimenteze continuu micul ecran cu trei otrăvuri: „Violența, sexul și senzaționalismul“?

Popper susține că democrația nu va supraviețui dacă nu supune televiziunea unui control efectiv, care să reducă puterea nelimitată pe care astăzi o exercită în crearea mediului cultural și moral. Diagnosticul lui se sprijină pe cercetările profesorului Condry, care, bineînțeles, te fac să te îngrozești: copiii din Statele Unite văd în medie patruzeci de ore de televiziune pe săptămână – patru sau cinci de luni până vineri și șapte sau opt sâmbăta și duminica –, și această dependență provoacă multiple tulburări fizice, morale și intelectuale: scăderea metabolismului, obezitate, pasivitate, anomie etică, comportament agresiv, viziune stereotipă a valorilor, neputința de a distinge între fantezie și realitate, solipsism vital. Dintre toate aceste efecte, Popper îl scoate în evidență pe acela care i se pare mai pernicios: incitarea la violență. Și, amintind că civilizația constă, în esență, în a o reduce, propune să stârpească răul din rădăcină.

Rețeta lui se îndreaptă contra tuturor postulatelor liberale antietatiste și împotriva controalelor, coincizând întru totul cu teoriile constructiviste și intervenționiste ale social- democraților, socialiștilor și comuniștilor (cele pe care *Societatea deschisă și dușmanii ei* le-a demolat). Ea constă în a asigura o formație profesională obligatorie tuturor celor care doresc să producă programe de televiziune, care ar permite statului să-i instruiască „asupra rolului fundamental al educației“ și al „modului în care copiii receptează imaginile, absorb ceea ce le prezintă televiziunea și încearcă să se adapteze unui mediu marcat de televiziune“. Astfel instruiți, vor primi „un permis, brevet sau licență“, fără care nu vor putea lucra în televiziune și care le va fi suspendat sau anulat dacă vor încălca, în exercitarea profesiei, acest „jurământ etic“, asemănător cu cel al lui Hipocrat pentru medici, pe care-l vor face la începutul activității lor profesionale. Un „ordin“ sau o

corporație la fel ca aceea a notarilor sau a doctorilor în medicină va avea sarcina să vegheze la corecta aplicare a acestui cod de consultare.

Simți că te înfiori imaginându-ți ce s-ar întâmpla dacă propunerea lui Popper ar avea succes și toate societățile deschise ar adopta-o. Începând din acel moment, ele ar fi cu mult mai puțin deschise, de bună seamă. Poate că în programele lor de televiziune ar fi mai puține doze din acea violență care personifică filmele lui Tarantino sau serialele cu James Bond. Dar ce se întâmplă cu *cealaltă* violență, care ar ajunge s-o înlocuiască? Cea a mediocrității și a sufocării talentului care atrage după sine orice birocratizare a unei activități creatoare, cea a excluderii oricărui spirit contestatar sau rebel și cea a cenzurii pentru toate experimentele sau încercările de a găsi noi modalități. Televiziunea care ar rezulta ar fi, poate, la fel de sănătoasă și pacifică precum cele din China Populară, Cuba sau Coreea de Nord, sau ca aceea care îi distra pe telespectatorii din Spania lui Franco sau din Chile al lui Pinochet, unde numai profesioniștii acreditați cum se cuvine de stat – printr-un „ordin“ corporativ, întotdeauna – puteau produce filme și programe care trebuiau să fie realizate după un cod strict, în scopul apărării societății de dușmanii ei. Oare aceasta va rezolva problema? Sau leacul va fi mai dăunător decât boala?

Problema există, bineînțeles, și nu-i nici o îndoială că s-a agravat odată cu dezvoltarea formidabilă a noilor tehnologii de comunicare, pentru că e adevărat că televiziunea – și acum internetul și așa-numitele rețele de socializare – exercită o influență fără precedent în viața modernă. Și este neapărat necesar să se ia anumite măsuri de precauție pentru ca, în privința copiilor de pildă, această influență să nu fie nefastă. Este legitim să se stabilească orare pentru difuzarea de filme și programe al căror conținut poate fi nociv pentru telespectatorii de vârstă fragedă, iar acestea să fie semnalate astfel, încât părinții să poată decide dacă se cuvine sau nu să fie văzute de copiii lor, chiar dacă, de fapt, odată cu revoluția audiovizuală din zilele noastre, aceste precauții pot fi inutile. În orice caz, dacă acele restricții ar ajunge să ofere statului un alibi pentru a controla mijloacele audiovizuale, rezultatul ar fi, inevitabil, instrumentalizarea acestora de către cei care exercită puterea, adică o violență la fel de distructivă pentru spirit și morală ca aceea ce se vrea eradicată.

Ne place sau nu, televiziunea, internetul și rețelele de socializare sunt prezente și vor fi multă vreme. Este lipsit de sens să te întrebi dacă ar fi fost mai bine ca toate acestea să nu fi fost inventate. Orice ar spune statisticile, presupun că, așa cum se întâmplă cu cărțile, atât de menționata violență apare pe ecrane mai mult ca efect decât drept cauză a violenței care face ravagii în societate și că, prin urmare, nu interzicând accesul la vizionare, ci smulgându-i rădăcinile în viața reală și prin educație va fi combătută cu eficiență. Desigur, această temă este complexă, și poate că are mai mult a face cu acele străfunduri josnice și violente care există și ele în sufletul omenesc – în ciuda a ceea ce credea acest om bun și înțelept care a fost sir Karl Popper – decât cu exemplele proaste aduse de ficțiunile literaturii, de cinematograf, televiziune și internet.

În orice caz, nu excesul de competență, ci lipsa acesteia împiedică televiziunea să producă programe mai originale și creative, și face ca în ea să abunde prostia și mediocritatea. Dacă ar exista în televiziune diversitatea și nuanțele care există în cărți, reviste, ziare și (în unele țări) la posturile de radio, spiritele rafinate, alese, exigente și extravagante ar găsi pe micul ecran ceea ce acum strălucește prin absență. Dispariția frontierelor mediatice și dominația marilor sisteme de transmitere rapidă a informației (și a divertismentului și ficțiunii) vor putea eventual să ne apropie treptat de acest ideal.

Note

45. „Against Big Words“, în Karl Popper, *In Search of a Better World. Lectures and Essays from Thirty Years*, Routledge, New York și Londra, 1992, pp. 82–83.

46. Bryan Magee, *Popper*, colecția „Fontana Modern Masters“, Fontana Books, Londra, 1973.

47. Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, Londra și New York, 1996.

48. Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, traducere de D. Stoianovici, Humanitas, București, 2 vol., 2017, p. 349. Toate citatele din această carte sunt din această ediție. (N. tr.)

49. Karl Popper, *Un univers de propensions. Deux études sur la causa- lité et l'évolution*, traducere din engleză și prezentare de Alain Boyer, Éditions de l'Éclat, Paris, 1992.

50. Karl Popper, *Societatea deschisă…, ed. cit.*, cap. 11, nota 50, p. 698.

51. Karl Popper, *Logica cercetării*, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 136–137.

52. Karl Popper și Konrad Lorenz, *El porvenir está abierto („Viitorul este deschis“)*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, pp. 58–59.

53. Karl Raimund Popper, *În căutarea unei lumi mai bune*, traducere de Anca Rădulescu, Filozofie, col. „Societatea civilă“, Humanitas, București, 1998, p. 240.

54. Karl Popper, *Logica cercetării*, *ed. cit*., p. 268, nota 2.

55. Karl Popper, *Societatea deschisă…*, *ed. cit.*, vol. II, cap. 25, IV, p. 495.

56. Eseu inclus în Karl Popper, *În căutarea…*, *ed. cit.*, p. 144.

57. Karl Popper, *Societatea deschisă…*, *ed. cit*., vol. II, cap. 25, p. 496.

58. Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (*„Conjecturi și refutări: dezvoltarea cunoașterii științifice“*), Paidós, Buenos Aires, 1983.

59. Eseu inclus în Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1972. Această frază repetă literalmente ceva scris de Popper în *The Open Society and its Enemies*, *ed. cit.*, vol. II, cap.11, nota 50, p. 697.

60. Karl Popper, *Societatea deschisă…*, *ed. cit.*, vol. II, cap.11, nota 50, p. 697.

61. Karl Popper y Konrad Lorenz, *El porvenir está abierto*, *ed. cit.*, pp. 58 și urm.

62. *Ibid.*, p. 141.

63. Karl Popper, *El mito del marco común: En defensa de la ciencia y la racionalidad* (*„Mitul cadrului comun: În apărarea științei și a raționalității“*), Paidós, Barcelona, 1997, pp. 84–86.

64. Karl Popper, *În căutarea…*, *ed. cit.*, p. 201.

65. Roland Barthes, *Leçon*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, p. 21.

66. *Ibid*, p. 14.

67. Vezi Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo* (*„Civilizația spectacolului“*), Alfaguara, Madrid, 2013.

68. Citez din traducerea în franceză a cărții. Toate citatele din acest capitol provin din acest eseu al lui Popper.

Raymond Aron (1905–1983)

Era un om scund, năsos, cu urechi mari, ochi albaştri, privire melancolică, extrem de politicos. S-a născut într-o familie evreiască laică, integrată şi destul de prosperă; şi-a petrecut copilăria la Versailles, într-o casă cu teren de tenis, joc pe care l-a practicat cu oarecare succes în anii tinereţii, până când vocaţia intelectuală l-a îndepărtat de sporturi. Însă a rămas mai departe un entuziast al rugbiului, deşi numai la televizor. La École Normale, unde a studiat prin anii ’20, avea cele mai bune note din promoţie, dar era atât de discret şi prudent în discuţii, încât prietenul şi camaradul său Jean-Paul Sartre l-a apostrofat astfel într-o zi: *Mon petit camarade, pourquoi as-tu si peur de déconner?* („Prietene, de ce ţi-e atât de frică să faci ştrengării?“). Sartre n-a cunoscut niciodată această teamă şi, de-a lungul vieţii, a inspirat-o adesea, cu toată forţa unei inteligenţe care deghiza în adevăruri sofisme de cea mai proastă calitate. Raymond Aron, în schimb, a persistat până la capătul fecundei sale existenţe, care s-a sfârşit pe la finele lui septembrie 1983, la Palatul de Justiţie din Paris, unde se dusese pentru a-l apăra pe prietenul său Bertrand de Jouvenel într-un proces de defăimare, opinând întotdeauna cu acelaşi tact şi cu buna educaţie din tinereţe, cu excepţia, poate, a perioadei Revoluţiei studenţeşti din mai 1968, unicul eveniment care l-a exasperat până la a-l scoate din sărite.

De foarte tânăr a fost interesat de filozofia germană, a învăţat germana şi, în 1930, când şi-a terminat studiile la École Normale, a plecat spre ţara lui Goethe. A fost lector la Bologna vreo doi ani, iar după aceea încă vreo doi la Französische Akademiker-Haus din Berlin. Acolo se afla în 1932, anul triumfului electoral al lui Hitler. La scurtă vreme după aceea, s-a nimerit să asiste, alături de prietenul său, istoricul Golo Mann, la autodafeul în care naziştii au ars, la porţile Universităţii Humboldt, mii de cărţi „degenerate“. Aceste evenimente politice traumatizante nu i-au distras atenţia de la munca intelectuală, din care aveau să se ivească, la întoarcerea sa la Paris, două cărţi-cheie de filozofie şi sociologie, care au introdus în Franţa gânditori

precum Dilthey, Simmel, Husserl, Heidegger şi Max Weber: *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* şi, mai ales, teza sa de doctorat, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (ambele din 1938).

A fost un gânditor cam excentric în tradiţia culturală a Franţei, care idolatrizează extremele: liberal şi moderat, un lider al virtuţii politice saxone, cu bun-simţ, un sceptic amabil care, fără mult succes, dar cu înţelepciune şi luciditate, a apărat mai bine de jumătate de secol, în cărţi, articole şi conferinţe – la catedră şi în presă – democraţia liberală împotriva dictaturilor, toleranţa împotriva dogmelor, capitalismul împotriva socialismului şi pragmatismul împotriva utopiei. Într-o epocă fascinată de exces, de iconoclastie şi de insolenţă, înţelepciunea şi politeţea lui Raymond Aron păreau atât de puţin atrăgătoare, atât de în contradicţie cu vârtejul modelor frenetice, încât chiar şi unii dintre admiratorii săi dădeau impresia în mod secret că erau de acord cu acea formulă maliţioasă, impusă de cineva prin anii '60, după care „era preferabil să greşeşti cu Sartre decât să ai dreptate cu Aron". De-a lungul anilor '50 şi '60, când stânga deţinea monopolul vieţii culturale, Raymond Aron a fost un fel de exilat interior în propria lui ţară; mai târziu, începând cu anii '70, când predicţiile şi analizele sale asupra comunismului în URSS şi ţările-satelit s-au confirmat, a ajuns să fie recunoscut, obţinând cu *Mémoires* (1983) un succes aproape unanim. Însă trecător. Deşi această recunoaştere trebuie să-i fi făcut plăcere, n-a arătat-o. Era prea concentrat în redactarea ultimei sale capodopere: cele două volume groase *Penser la guerre: Clausewitz* (1976).

Era un intelectual obiectiv, cu o inteligenţă penetrantă, deşi fără sclipire, avea o proză clară şi rece, capabil să reflecteze cu seninătate la cele mai arzătoare subiecte şi să comenteze realitatea cu aceeaşi luciditate şi distanţare cu care diserta la catedra sa de la Sorbona despre societatea industrială sau despre maeştrii săi Montesquieu şi Tocqueville. Uneori însă, putea fi un as al ironiei şi al sarcasmului, precum în conferinţa organizată cu prilejul aniversării a 150 de ani de la naşterea lui Marx rostită la UNESCO, în plină Revoluţie din mai 1968, unde a spus că studenţii berlinezi pregăteau societatea pacifică a viitorului marxist „expulzându-şi profesorii". Singurul lucru care îl impacienta de obicei era, ca pe Monsieur Teste al lui Valéry, prostia sau stupiditatea umană. Odată, comentând

demagogia populistă a mișcării Poujade, a scris: *Quand ça devient trôp bête, je cesse de comprendre* („Când prostia ajunge să prevaleze, nu mai înțeleg nimic“).[69]

Odată cu el, a dispărut unul dintre ultimii mari intelectuali europeni și unul dintre cei mai accesibili pentru profani, un moralist, filozof și sociolog de cel mai înalt nivel, care practica și jurnalismul, având talentul – rarisim azi printre intelectuali – de a eleva comentariul de actualitate la categoria de eseu creativ și de a dota tratatul universitar și reflexia sociologică sau istorică cu claritatea unei bune pagini jurnalistice. Profesor la Collège de France, gazetarul care a comentat săptămânal mai bine de jumătate de secol evenimentele politice, mai întâi în *Combat*, apoi în *Le Figaro* și mai târziu în *L'Express*, a constituit o negare vie a presupusei incompatibilități dintre specialist și popularizator. Intelectualii sunt astăzi specialiști și scriu pentru specialiști: între știința lor, claustrată în spatele retoricilor adesea esoterice, și produsul intelectual tot mai ieftin și insolvent care ajunge la marele public prin mediile de comunicare, abisul pare insurmontabil. Eroismul lui Raymond Aron a constat tocmai în faptul că, de-a lungul vieții, a fost o punte întinsă între cele două margini ale acestei prăpăstii care crește într-un mod înfricoșător.

A sălășluit în el un lucrător neobosit, pe care viața l-a obligat neîncetat să-și treacă ideile prin filtrul realității. Intelectual germanofil încă din timpul anilor de studenție, i-a fost dat să trăiască într-o țară în care, pe când se familiariza cu sociologia și filozofia germane, expansiunea nazismului și acapararea puterii l-au adus în situația de a-și descoperi propria condiție de evreu, de care abia dacă fusese conștient. Iudaismul lui Raymond Aron impune un paragraf aparte. La fel ca și sir Isaiah Berlin, de care îl apropie multe poziții și atitudini, ideile sale referitoare la această temă, distorsionată în mod frecvent de pasiune si prejudecăți, sunt instructive. Născut și educat într-o familie asimilată, care renunțase să practice religia, agnostic el însuși (părinții nu l-au dus niciodată la vreo sinagogă), Aron a cenzurat adesea intoleranța religioasă și extremismul național al celor pe care-i numea, nu fără simțul umorului, „coreligionarii“ evrei. Niciodată nu a crezut în „poporul ales“ și în „istoria sacră“ din Vechiul Testament. Dar când, în 1967, la o conferință de presă, generalul De Gaulle i-a numit pe evrei

„popor de elită, orgolios, sigur de sine şi dominator“, Aron a răspuns cu o carte care este una dintre cele mai inteligente descrieri ale condiţiei evreieşti şi ale problematicii israeliene: *De Gaulle, Israel et les Juifs* (1968).

Între omagiile aduse la moartea sa, *Libération* a afirmat că „Raymond Aron a salvat dreapta de la naufragiul în stupiditate (*la connerie*)“. Ah, mania clasificatoare a francezilor şi stângismul lor uneori atât de ieftin!… O astfel de clasificare şterge nuanţele, care la Aron se confundă cu însăşi esenţa a ceea ce gândea. Citându-l pe Ortega y Gasset, a spus odată că dreapta şi stânga erau „două hemiplegii echivalente“. Considerat un om de dreapta, a fost într-adevăr, dar într-un mod foarte aparte, adică foarte liberal. După înfrângerea Franţei în 1939, a fost unul dintre primii intelectuali care au plecat la Londra pentru a se afilia Forţelor Franceze Libere, dar generalul De Gaulle nu i-a permis să fie combatant, aşa cum îşi dorea, ci l-a numit director al revistei Rezistenţei, *La France Libre*. Adeziunea sa la De Gaulle a fost întotdeauna independentă, neîncrezătoare şi critică; deseori s-a convertit într-un cenzor sever al celei de-a Cincea Republici şi chiar al generalului, acuzându-i de autoritarism. După Revoluţia studenţească din 1968, căreia i s-a opus cu o pasiune neobişnuită pentru el, a scris, în *La Révolution introuvable* (1969): „… nu sunt gaullist şi continui să nu fiu, bucurându-mă de antipatia cu totul specială a generalului De Gaulle…“[70]

Pe de altă parte, a fost primul intelectual care a îndrăznit să afirme că independenţa Algeriei este inevitabilă, în *La Tragédie algérienne* (1957), carte scrisă într-o epocă în care aproape toată stânga franceză, inclusiv partidul socialist, manifesta o poziţie reacţionară şi naţionalistă cu privire la această temă. Michel Winock a semnalat scandalul pe care l-a provocat, în presa de dreapta, această luare de poziţie a lui Raymond Aron împotriva naţionalismului patriotard care reclama în Franţa, de la socialism la extrema dreaptă, păstrarea Algeriei în cadrul suveranităţii franceze şi anihilarea Frontului de Eliberare Naţională insurect.[71] Ideile lui Aron erau coerente şi indiscutabile: nu se cuvine să aperi, pe de o parte, liberalismul şi democraţia, şi, pe de altă parte, o politică imperialistă şi colonială împotriva unui popor care-şi cere dreptul de a fi independent. Este adevărat că, atunci când Franţa a invadat şi ocupat Algeria, în secolul al XIX-lea, Franţa cea mai progresistă (toată Europa, de fapt) credea că a „coloniza“ înseamnă să

asiguri progresul unor societăţi care trăiau într-un obscurantism feudal, să lupţi împotriva sclaviei, să oferi acestor societăţi filozofia iluministă, alfabetizarea, tehnica şi ştiinţele moderne, în fine, toate miturile care serveau pentru a liniști conştiinţa puterilor coloniale. Însă, în secolul al XX-lea, aceste baliverne au fost dezmințite de o realitate crudă și flagrantă – exploatarea necruțătoare a celor colonizați de către politica rasistă, discriminatoare și abuzivă a coloniștilor –, pe care Aron o deslușea cu obiectivitatea și inteligența sa bine-cunoscute: Franţa, campioana libertăţilor, nu putea să refuze algerienilor dreptul de a crea un stat propriu și de a-și alege guvernele.

Practic, toată dreapta franceză s-a simţit trădată de către cel pe care îl considera cel mai bun purtător de cuvânt intelectual al său. A plouat cu insulte asupra lui Aron, a fost numit „un intelectual cerebral lipsit de umanitate“ (D. Arlon), i-au fost condamnate „stoicismul statistic de factură glacială“ (Jules Monnerot), „realismul“ său „disecat“ (G. Le Brun Keris) și „claritatea sa înghețată“ (François Mauriac). Alţii l-au acuzat că s-a convertit în „emisarul marelui capital“ nord-american și n-au lipsit nici atacurile antisemite, ca acela de la *Réveil de la France*, care, comparându-l cu Mendès France și Servan-Schreiber (de asemenea de origine evreiască), se plângea „de acei francezi care încă nu se obișnuiesc cu Franţa“.

Opiul intelectualilor

Însă Raymond Aron s-a confruntat mai ales cu gânditorii de stânga ai generației sale. A fost un contestatar tenace – și, de-a lungul multor ani, aproape solitar – al teoriilor marxiste și existențialiste ale lui Sartre, Merleau-Ponty și Louis Althusser, așa cum o dovedesc polemicile, eseurile și articolele reunite în volumele *Polémiques* (1955)[72], *D’une sainte famille à l’autre* (1969)[73] și splendida sa analiză a marxismului și a culturii din 1955, *L’Opium des intellectuels*[74], pe care François Furet a definit-o foarte bine drept „o carte de luptă și filozofie“.

În ea, acest „liberal incorigibil“, așa cum se numește pe sine însuși, face o trecere în revistă a poziției intelectualilor față de putere și față de stat, începând cu Evul Mediu, și descrie apropierile și diferențele dintre

intelectualul supus dogmelor partidului comunist în Uniunea Sovietică şi intelectualul „sceptic“, modul său caracteristic de a spune „liber“: „Să ne rugăm pentru venirea scepticilor, dacă ei sunt cei chemaţi să stingă fanatismul“.[75]

Pentru Aron, marxismul este, cum a fost şi nazismul, o tipică „religie seculară“ a timpului nostru, definiţie pe care el a folosit-o pentru prima oară în articole publicate în *La France Libre* în 1944. Printre paginile cele mai interesante este aceea cu explicaţia amănunţită pe care o dă dogmaticii în care s-a transformat marxismul, al cărui mentor denumise religia „opiul popoarelor“. Asemănările sale cu Biserica catolică sunt importante, cel puţin în aparenţă: ambele împărtăşesc mesianismul optimist – societatea fără clase va fi sfârşitul istoriei şi va începe o eră paradiziacă de pace şi justiţie pentru întreaga omenire –, dogma ideologică după care istoria este opera luptei de clasă, iar partidul comunist avangarda sa, război în care proletariatul îi reprezintă pe cei drepţi, salvatorii binelui şi instrumentul cu ajutorul căruia burghezia exploatatoare va fi învinsă şi cei din urmă vor fi cei dintâi. Cartea a fost scrisă tocmai când „preoţii proletari“, care întinseseră o punte între catolicism şi comunism, fuseseră chemaţi la ordine de către Vatican; Raymond Aron face o descriere subtilă a acestor credincioşi, al căror purtător de cuvânt era revista *Esprit* şi care credeau că marxismul şi creştinismul erau compatibile şi figurau printre cei mai activi „tovarăşi de drum“ ai comuniştilor. Alianţa lor, după Aron, implica o contradicţie insolubilă, pentru că Biserica, vrând-nevrând, întotdeauna „consolidează injustiţia împământenită“, iar „opiul creştin supune poporul“, pe când „opiul comunist îl îndeamnă la revoltă“ (p. 330). Dar, cel puţin într-o privinţă, cele două religii – cea sacră şi cea seculară – se aseamănă, dat fiind că atât „religia stalinistă“, cât şi cea creştină justifică toate sacrificiile, excesele şi abuzurile în numele paradisului, „un viitor care se îndepărtează pe măsură ce anii trec – momentul în care poporul va culege fructul îndelungatei sale răbdări“ (p. 331).

Acestea fiind zise, trebuie precizat că eseul *Opiul intelectualilor*, mai mult decât împotriva comuniştilor, este scris împotriva criptocomuniştilor, tovarăşi de drum sau proşti utili, reprezentaţi, în Franţa postbelică, de creştinii de stânga şi de existenţialişti, în special de Jean-Paul Sartre şi

Maurice Merleau-Ponty, împotriva cărora criticile autorului sunt incisive.

Aron demonstrează că atât dreapta, cât și stânga adăpostesc în propriul sân atâtea facțiuni, încât este nerealist să se poată vorbi de o stângă unită, moștenitoare a Marii Revoluții de la 1789, laică și favorabilă unei culturi egalitare și liberale; și că, între forțele de stânga, problema centrală este tema libertății. Amintește că, în Anglia, laburiștii, la guvernare din 1945, au făcut mari reforme sociale, „ruinându-i pe cei bogați“, fără ca prin aceasta să nimicească libertăţile publice, în timp ce stalinismul le-a distrus când a extins controlul statului asupra întregii vieţi economice.

Autorul descrie eșecul celei de-a IV-a Republici, în care gaullismul a fost învins la urne. Mitul revoluției, întruchipat de URSS, a sedus un grup numeros de intelectuali, așa cum o demonstrează polemica din 1952 dintre Sartre și Francis Jeanson, pe de o parte, și Albert Camus, de cealaltă, pe tema lagărelor de concentrare din Uniunea Sovietică. Poziţia lui Aron, foarte apropiată de cea a lui Camus, este foarte critică faţă de Sartre, care nu nega existența Gulagului – încă nu se făcuse publică această denumire, pe care a răspândit-o ani mai târziu Aleksandr Soljeniţin – dar o justifica, deoarece, după părerea sa, în pofida întregii situaţii, URSS reprezenta apărarea proletariatului în lupta sa pe viață și pe moarte împotriva burgheziei. Aron subliniază paradoxul că violența seduce tot mai profund clasa intelectuală, în timp ce, în realitatea politică a Franței, revoluția se îndepărtează și dispare. Se întreabă dacă această pasiune pentru violenţă nu are multe în comun cu atracția pe care a exercitat-o întotdeauna asupra extremismului dreptei europene, adică fascismul și nazismul.

Tema cea mai convingătoare și luminoasă dezbătută în *Opiul intelectualilor* este cea a „mitului proletariatului“, căruia Marx îi atribuie funcția de a salva omenirea de injustiție și exploatare și de a instaura o societate fără clase, dreaptă și lipsită de contradicții. Aron semnalează originea mesianică, iudeocreștină, a acestei convingeri, act de credință lipsit de fundament ştiinţific. De ce ar fi clasa muncitoare singura capabilă să salveze omenirea? Pe de o parte, condiţia muncitorilor din anul 1955 este foarte diferită de cea a muncitorilor din tinerețea lui Marx, de la mijlocul secolului al XIX-lea și, pe de altă parte, nivelul de viață și drepturile lucrătorilor industriali în ţări ca Statele Unite, Suedia, Marea Britanie,

diferite între ele, sunt, de asemeni, cu mult superioare în comparaţie cu cele din ţările înapoiate ale lumii a treia.

Nu este adevărat nici că muncitorii s-ar fi „eliberat“ după ce au ajuns la putere în URSS: tot sclavi au rămas, dar nu ai capitaliştilor, ci ai conducătorilor politici, autoproclamaţi reprezentanţi ai Istoriei, care le plătesc salarii mizerabile, nu le permit sindicate independente şi reprimă orice protest muncitoresc, considerându-l crimă politică. Aron îi ironizează pe intelectualii existenţialişti şi creştini, dintre care mulţi nu văzuseră în viaţa lor un muncitor, şi trăiau în societăţile libere şi prospere ale Occidentului, difuzând mitul proletariatului luptător şi revoluţionar în ţări în care majoritatea muncitorilor aspirau la lucruri mai puţin transcendentale şi mai practice: să aibă o casă proprie, o maşină, asigurări sociale şi concedii plătite, cu alte cuvinte să se îmburghezească. Adevăratele victime ale injustiţiei sociale în prezent, afirmă Aron, sunt evreii şi alte minorităţi, victime ale prejudecăţilor rasiale, semisclavii ţărilor africane şi din Orientul Mijlociu, ţăranii şi robii de pe latifundiile lumii a treia.

Un capitol excelent din *Opiul intelectualilor* este şi cel intitulat „Oameni ai Bisericii şi oameni credincioşi“, care studiază comunismul ca pe o religie seculară, cu ortodoxiile şi heterodoxiile sale, sectele, deviaţiile şi inchiziţia sa. Este de o deosebită însemnătate interpretarea dată aici cu privire la „procesele staliniste“ din anii ’30, în care Kamenev, Buharin, Zinoviev şi alţi tovarăşi de-ai lui Lenin au fost obligaţi să se declare „agenţi ai lui Hitler şi ai Gestapoului“ înainte de a fi executaţi. Este de necrezut că filozofi respectabili, precum Merleau-Ponty în cartea sa *Humanisme et terreur*, validează aceste monstruozităţi juridice – veritabile asasinate legale – în numele „adevărului esenţial“ al luptei de clasă şi al partidului comunist ca reprezentant şi avangardă a proletariatului. Trebuie semnalat faptul că, spre deosebire de Sartre, Merleau-Ponty şi-a schimbat mai târziu părerea şi s-a despărţit de Sartre tocmai din cauză că acesta persevera în a apăra marxismului drept „orizontul insurmontabil al istoriei timpurilor noastre“. Lucrarea sa *Les Aventures de la dialectique* (1955) este o critică extrem de severă a eseului lui Sartre *Les Communistes et la paix*, la care Simone de Beauvoir a răspuns cu un pamflet nu mai puţin virulent: *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme* (1955). Aron face o implacabilă autopsie a mistificării

care constă în a considera partidul comunist – „istoria sacră“ o numeşte –, cu al său du-te-vino, cu contradicţiile şi schimbările de comportament politic, cu renegările şi represiunile sale, drept eternul reprezentant al adevărului istoric şi al justiţiei sociale.

În capitolul „Sensul istoriei“, autorul respinge ideea „oamenilor Bisericii“ şi a „oamenilor de credinţă“ că istoria ar avea un sens univoc şi că va dispărea odată cu lupta de clasă, atunci când nu va mai exista exploatarea omului de către om. „Sfârşitul istoriei“, arată el, este o idee religioasă şi, pe de altă parte, este simplist să credem că motorul istoriei ar putea fi numai conflictul dintre burghezie şi proletariat, ignorând astfel multitudinea de factori sociali, culturali, tradiţionali, religioşi, costumbrişti, psihologici, familiari şi personali, pe lângă cei economici, fără de care ar fi imposibil de înţeles momente istorice precum bătălia de la Austerlitz sau atacul lui Hitler asupra URSS, în 1941. Numai „un act de credinţă“ poate face ca, odată ce partidul comunist ia puterea, un filozof – se referă tot la Merleau-Ponty – să accepte ceea ce condamnase înainte: lipsa de libertate electorală sau de presă şi încălcări ale drepturilor omului, inclusiv tortura: „Scopul sublim scuză mijloacele oribile“.

Aron critică „idolatria Istoriei“, respingând ideea că aceasta ar putea oferi explicaţia absolută pentru fenomenul uman. Una dintre cele mai mari realizări ale acestui eseu este că împleteşte înţelepciunea filozofică şi politică, raţionamentul senin şi cumpănit, cu atitudinea polemică, uneori chiar pamfletară, cu privire atât la trecut, cât şi la momentul actual. Paginile sale continuă să fie un semnal de alarmă împotriva dogmatismului ideologic, menit să legitimeze miturile marxiste ale proletariatului, ale revoluţiei şi ale partidului comunist şi presupusa omniscienţă şi omnipotenţă ale Comitetului Central şi ale secretarului general, introduse de Lenin şi folosite, mai ales, de Stalin.

Această carte a filozofului, precum şi altele, ca *Marxismele imaginare* (1969), urmăreau să compenseze, în chip curajos şi raţional, febra ideologizantă a epocii, punând în evidenţă relativismul şi miturile teoriilor ce îşi arogă răspunsuri definitive, absolute, privitoare la societate şi la om. Din păcate, influenţa lor n-a fost atât de mare cum o meritau, în special asupra tinerilor, pentru că aceste eseuri, ca şi altele scrise de Aron, inspirate

de actualitate – de pildă, *Republica imperială*, precum și critica tulburărilor așa-numitei „Revoluții studențești“ din Franța anului 1968, *Revoluția de negăsit* (1969) –, se limitau să anuleze ideologiile la modă, fără să le opună ca alternativă o teorie totalizatoare, în care nu credea. Până și în această privință era un liberal genuin. În zilele noastre, când o revizie critică salutară înlocuiește iluziile utopice ale anilor ’50 și ’60, realismul pragmatic și tezele reformiste și liberale ale lui Raymond Aron ar trebui să găsească un auditoriu mai receptiv.

Revoluția de negăsit

În mai 1968, au avut loc în Franța, la Universitatea din Nanterre, mișcări studențești care s-au extins apoi la Sorbona și la restul universităților din țară, la institute și colegii. Astfel a început „Revoluția studențească“, cu consecințe în diferite locuri, motiv pentru care i s-a dat în întreaga lume o importanță extraordinară, ceva ce, jumătate de secol mai târziu, pare excesiv în comparație cu ceea ce a însemnat realmente: o anumită eliberare a obiceiurilor, în special în privința libertății sexuale, dispariția formelor de politețe, înmulțirea înjurăturilor în comunicare, și cam atât. Nu numai că societatea franceză a continuat la fel cum era, ci chiar universitatea, în loc să se democratizeze, a devenit mai rigidă, nivelurile academice din trecut s-au prăbușit, iar problemele sale sunt mai departe nerezolvate.

La început, evenimentele din mai 1968 au avut în societatea franceză aspectul unei revoluții libertare – în tot cazul, antistaliniste – conduse de studenți. Profesori asociați și profesori universitari, precum și corpul auxiliar din universități au aderat la rebeliune. Au fost ocupate localuri universitare în care s-au înființat comune, s-au ridicat baricade, au avut loc aproape zilnic adunări tumultoase, în care se votau propuneri simpatice, dar delirante (lozincile cele mai populare erau „imaginația la putere“ și „este interzisă interzicerea“) și au fost ocupate teatre și centre culturale. Ecourile mobilizării au ajuns până la Festivalul de la Cannes, provocând un incident în care cineastul Jean-Luc Godard, doborât de o lovitură de pumn în bărbie, a fost una dintre puținele victime ale revoltei. Eforturile studenților de a lua legătura cu clasa muncitoare și de a o angrena în acțiune, în ciuda faptului

că sindicatele comuniste se opuneau, au avut un anumit succes, aşa încât un val de greve a paralizat multe fabrici din diverse părţi ale Franţei, obligând partidul comunist, care a fost foarte reticent la început, să declare o grevă generală. În această curioasă revoluţie n-a existat nici un mort, dar au fost în schimb intense dezbateri, în care troţkişti, marxist-leninişti, maoişti, fidelişti, guevarişti, anarhişti, creştini progresişti şi tot felul de grupuri şi grupuleţe de extremă stângă (cu excepţia a ceea ce Cohn Bendit, unul dintre liderii din mai 1968, numea *la crapule stalinienne* „tagma desfrânaţilor stalinişti“) au schimbat între ei idei, proiecte şi proclamaţii incendiare, fără ca nimic să se concretizeze. Însă toate acestea s-au eclipsat în mod neaşteptat când, la alegerile convocate în plină efervescenţă revoluţionară, partidul gaullist a învins la urne şi a obţinut cea mai răsunătoare victorie a sa, confirmând cu vârf şi îndesat majoritatea absolută de care se bucura deja în Parlament. Faimoasa revoluţie s-a dezumflat ca prin minune, adeverind încă o dată teza lui Raymond Aron că, la fel ca în secolul al XIX-lea, şi în secolul al XX-lea toate crizele revoluţionare franceze „sunt urmate, după faza baricadelor sau a iluziilor lirice, de o întoarcere zdrobitoare a partidului ordinii“.[76]

Nici nu-i nevoie să mai spunem că „Revoluţia din mai“, prin care s-a dorit să se vadă materializarea tezei sociologice a lui Herbert Marcuse, a contat pe sprijinul practic unanim al clasei intelectuale, în frunte cu Sartre, Simone de Beauvoir, Althusser, Foucault, Lacan, prin manifeste, conferinţe, vizite la baricade şi chiar un asalt simbolic al unui grup de scriitori asupra unui hotel. Excepţie a făcut Raymond Aron, care, din primul moment, s-a pronunţat în mod categoric – şi, pentru singura oară în viaţa sa, furios – împotriva a ceea ce i se părea nu o revoluţie, ci caricatura ei, o comedie bufă din care nu avea să rezulte nici o schimbare în societatea franceză, ci, mai degrabă, distrugerea universităţii şi a progreselor economice pe care le realiza Franţa. A primit din acest motiv critici atât de dure din partea lui Sartre, încât un grup de intelectuali condus de Kostas Papaioannou a difuzat un manifest, luându-i apărarea.

În cartea pe care a publicat-o în 1969, *La Révolution introuvable. Réflexions sur les événements de mai*, alcătuită dintr-un lung interviu cu Alain Duhamel, un eseu propriu şi o culegere cu toate articolele pe care le-a

scris în *Le Figaro*, în mai şi iunie 1968, Aron îşi declară din primul moment ostilitatea faţă de ceea ce pare a fi o mişcare haotică ce va conduce la „latinoamericanizarea“ universităţii franceze. Socoteşte că fenomenul e încărcat de „pasiune şi delir“, aflându-se la un pas de a fi controlat de grupuri şi grupuleţe extremiste, care îşi propun să-l folosească pentru a revoluţiona societatea după modele inspirate din diverse variante ale marxismului – troţkism, fidelism şi maoism –, fapt care, pe termen scurt sau lung, ar fi servit numai pentru a „mări confuzia dominantă“ şi, în cel mai rău caz, ar fi dus Franţa la starea de dictatură. Totuşi, această deviaţie i se pare improbabilă şi, în analizele sale, însoţite de citate despre scepticismul şi frustrarea provocate de Revoluţia din 1848 ale maestrului său, Alexis de Tocqueville, Raymond Aron semnalează paradoxul că studenţii revoluţionari, în dorinţa lor de a crea o „democraţie directă“, deşi se declarau marxişti, se dovedeau a fi mai de grabă antisovietici decât anticapitalişti.

În acest eseu, filozoful se apără de acuzaţia că ar fi trecut la „reacţiune“ şi aminteşte frecvenţa cu care a reclamat reforma integrală a universităţii franceze, pentru ca aceasta să fie modernizată, şi nu trasă înapoi, să fie descongestionată, eliberată de rigiditatea asfixiantă, stabilindu-se un control mărit în privinţa accesului studenţilor, dat fiind că aglomerarea actuală duce la scăderea randamentului academic şi la degradarea pregătirii care li se poate asigura tinerilor, pentru ca apoi să li se permită intrarea cu succes pe piaţa muncii. Discursurile rebelilor contra societăţii de consum pun în evidenţă, spune autorul, propria lor orbire, propriul lor dogmatism, întrucât „societatea de consum este singurul lucru care permite menţinerea în universitate a zeci de mii de studenţi“ (p. 207). Elimină şi posibilitatea ca această revoluţie să fie democratică: „Cine va crede că voturile exprimate prin ridicarea de mână în adunările plenare sau generale reprezintă libera voinţă a profesorilor şi a studenţilor?“ (p. 210). Afirmă că, în majoritatea lor, tinerii dedicaţi mişcării sunt paşnici şi reformişti, dar sunt neutralizaţi de grupurile şi grupuleţele revoluţionare ademenite de exemplul Chinei maoiste şi al Cubei fideliste, şi că aceste grupuri trebuie să fie înfruntate cu fermitate, fără teama de nepopularitate. Este adevărat că, în acele zile, această postură i-a adus lui Raymond Aron critici foarte dure, dar timpul i-a

dat până la urmă dreptate şi în acest caz: Revoluţia din mai nu a îmbunătăţit nici măcar cu un dram situaţia universităţii franceze, care continuă în zilele noastre să se scufunde într-o criză haotică şi de nerezolvat.

Chiar dacă n-a avut niciodată încredere în marile entuziasme politice, spectatorul angajat care a fost Aron, după propria sa definiţie, a crezut totuşi în progres. Deşi fără să-şi facă prea multe iluzii, pentru el acest progres a fost reprezentat de societatea industrială modernă, care schimbase complet structura economică şi socială pe care a studiat-o Marx şi care i-a servit ca bază pentru elaborarea unor teorii asupra condiţiei muncitorilor de exemplu, teorii care, odată cu timpurile moderne, au devenit perimate. Raymond Aron a analizat şi a apărat în mod strălucit noua societate într-o carte care rezuma cursurile sale de la Sorbona din anii 1956 şi 1957, fiind una dintre lucrările sale cu cei mai mulţi cititori: *Optsprezece lecţii despre societatea industrială* (1963). În acest text, ca şi în conferinţele pe care le-a publicat sub titlul *Eseuri despre libertăţi* (1965), este concentrată în bună parte gândirea sa politică.

Poate fi sintetizată aceasta în câteva fraze? Dacă orice idee de a construi paradisul pe pământ este nechibzuită, este perfect legitim, în schimb, să tragem concluzia, învăţând din evoluţia istorică a omenirii, că omul a progresat pe măsură ce servitutea sa religioasă diminua, despotismul slăbea şi masa gregară se transforma într-o comunitate de indivizi cărora li se recunoşteau anumite drepturi şi care erau lăsaţi să ia iniţiative. Dezvoltarea tehnică şi ştiinţifică a Occidentului a fost acceleratorul acestui proces de emancipare a individului, datorită căruia au apărut naţiunile industriale şi democratice moderne. Marea revoluţie tehnologică a servit, pe de-o parte, la accelerarea dezvoltării şi, pe de alta, la atenuarea exceselor şi abuzurilor vechiului capitalism. Cu toate defectele care li se pot reproşa societăţilor industriale moderne, în cadrul lor prosperitatea, justiţia şi libertatea au atins limite pe care nu le-au avut niciodată în trecut şi nu le au nici în alte regimuri contemporane, în special în cele comuniste. Acestea au demonstrat că „nu există incompatibilitate între libertăţile politice şi bogăţie, între mecanismele de piaţă şi ridicarea nivelului de viaţă: dimpotrivă, nivelurile de viaţă cele mai elevate au fost atinse de ţările care au democraţie politică şi o economie relativ liberă“.[77]

Această panoramă nu justifică optimismul, dat fiind că societatea dezvoltată și democratică a timpului nostru este amenințată. Primul său dușman e statul, entitate constitutiv vorace și opresivă, birocratică, mereu la pândă, pentru ca, la cea mai mică neatenție, să crească și să desființeze tot ceea ce îl îngrădește și limitează. Al doilea dușman sunt statele totalitare – URSS și China –, pentru care simpla existență a societății democratice constituie un mare risc. De capacitatea omului modern de a rezista întăririi statului și ofensivei totalitare depinde ca istoria viitoare să-și poată continua evoluția graduală către forme de viață mai bune, sau să meargă înapoi ca racul spre obscurantismul, intoleranța și sărăcia în care trăiește încă o bună parte a planetei.

Să nu uităm că Raymond Aron trăiește și scrie în timpul Războiului Rece, care, îndeosebi în Franța, a mobilizat o parte numeroasă a clasei intelectuale și importante sectoare democratice în favoarea campaniilor pentru neutralitate și pace duse de Uniunea Sovietică și de partidele comuniste. Poziția lui în această privință a fost contondentă și inechivocă: *Dans la guerre politique, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de neutres* („În războiul politic, nu există și nu pot exista neutri").[78] După părerea lui, Stalin și URSS ar fi cucerit Europa Occidentală demult, dacă nu s-ar fi temut că această ocupație ar fi putut dezlănțui un război nuclear cu Statele Unite. Să nu ne înșelăm însă: vocația imperială a Uniunii Sovietice era vădită, așa cum apărea în toate țările-satelit ale Europei Centrale și Orientale, iar Occidentul nu putea să-și slăbească vigilența. Din acest motiv, Aron a apărat Alianța Atlantică și n-a admis niciodată că Uniunea Europeană, pe care a apărat-o întotdeauna, ar fi putut însemna o ruptură și nici o îndepărtare a Europei de Statele Unite. Societatea nord-americană putea prea bine să fie departe de perfecțiune, așa cum o arăta, de exemplu, condiția discriminatorie căreia îi erau victime negrii, dar, la urma urmelor, acolo respectau cel puțin dreptul la critică, iar deschiderea sistemului permitea reformele, în timp ce totalitarismul lui Stalin ar fi scufundat Europa liberă și democratică într-o subjugare totală.

Există ceva care ar putea să i se reproșeze admirabilului Raymond Aron? Poate că da. Și anume că întreaga sa gândire se învârtește în jurul Europei și al Statelor Unite și, asemeni lui Albert Camus, arată un dezinteres aproape

total faţă de lumea a treia, adică faţă de Africa, America Latină şi Asia. Să fi ajuns oare, în forul său intim, la convingerea că, pentru ţările noastre, împotmolite în conflicte şi probleme extrem de grave, nu mai este speranţă? Pentru un gânditor universal în atâtea sensuri, surprinde această lipsă de curiozitate faţă de ceea ce se întâmplă în celelalte două treimi ale omenirii.

Raymond Aron şi Jean-Paul Sartre

Contemporani, colegi de studii şi prieteni în tinereţe, rivali înverşunaţi mai târziu, recunoscuţi însă de toţi aceia care nu sunt orbiţi de miopia ideologică drept cele două figuri intelectuale importante ale Franţei moderne, Raymond Aron şi Jean-Paul Sartre reprezintă cazuri a căror comparare trezeşte interes.

Eu eram la Paris când s-a comemorat centenarul celor doi, în anul 2005. Franţa a sărbătorit cu toată pompa cei o sută de ani ai autorului cărţii *Fiinţa şi neantul*. Documentare, programe şi discuţii despre testamentul său intelectual şi politic, la radio şi la televiziune, suplimente speciale în ziarele principale şi în cele săptămânale, o abundenţă de cărţi noi despre viaţa şi opera autorului şi, perla coroanei, o expoziţie la Biblioteca Naţională, *Sartre şi secolul său*, un model al genului. Am petrecut trei ore vizitând-o şi mi-a mai rămas încă mult de văzut.

În expoziţie, se puteau urmări, cu destulă obiectivitate, toate detaliile unei vieţi care acoperă secolul al XX-lea – pe care Bernard-Henri Lévy l-a numit, exagerând, *le siècle de Sartre* („secolul lui Sartre“) – şi ale cărui cărţi, idei şi luări de poziţie au exercitat o influenţă greu de imaginat în zilele noastre atât în Franţa, cât şi în bună parte a lumii. (În Peru, prin anii ’50 ai secolului trecut, eu îmi cheltuiam jumătate de salariu pe abonamentul la *Les Temps Modernes*, revista lui Sartre, pe care o citeam şi o studiam în fiecare lună, de la început şi până la sfârşit). Una dintre constatările celui care vizita expoziţia era precaritatea învăţăturii sartriene, atât de extinsă acum cinci decenii, şi astăzi practic dispărută. Totul se afla în acele vitrine: de la modul în care, copil fiind, la zece ani şi-a descoperit urâţenia în ochii mamei sale, văduvă şi recăsătorită, până la hotărârea sa – din vremea când era (după Aron) studentul-vedetă de la École Normale – de a nu renunţa la

nici una dintre cele două vocaţii ale sale: literatura şi filozofia, şi de a fi „un Stendhal şi un Spinoza în acelaşi timp“. Înainte de a împlini patruzeci de ani, reuşise ceea ce-şi propusese, ba chiar mai mult, ceva ce nu prevăzuse; devenise o figură mediatică, apărând în revistele frivole şi atrăgând curiozitatea turistică în Saint-Germain-des-Prés, alături de Simone de Beauvoir, Juliette Gréco şi Édith Piaf, ca una dintre imaginile emblematice ale Franţei postbelice.

Afişe şi fotografii ilustrau premierele operelor sale teatrale, apariţia cărţilor sale, criticile pe care le-au inspirat, interviurile pe care le-a dat, publicarea revistei *Les Temps Modernes*. Se mai găseau acolo manuscrisele eseurilor lui filozofice şi ale poveştilor şi romanelor pe care le scria, în caiete şcolare sau pe foi răzleţe, prin cafenele, pe o masă separată, dar alăturată celei pe care lucra tovarăşa sa „morganatică“, Simone de Beauvoir. Polemica lui cea mai răsunătoare, cu Albert Camus, pe tema lagărelor de concentrare sovietice, era foarte bine prezentată, precum şi repercusiunile pe care le-a avut această dispută în mediul intelectual şi politic, în Franţa şi în afara ei. De asemenea, erau expuse materiale cu privire la călătoriile pe care le-a făcut pe jumătate de glob, la iubirile întrerupte cu comuniştii, la lupta sa anticolonialistă, la încăpăţânarea de a se înrola în mişcarea din mai 1968, la radicalizarea extremă şi jenantă din ultimii săi ani, când mergea să-i viziteze la închisoare pe teroriştii germani din banda Baader-Meinhof, când vindea pe străzi ziarul maoiştilor *La Cause du Peuple* sau când, orb deja, cocoţat pe un butoi, perora la porţile fabricilor din Billancourt.

Expoziţia era splendidă, dar cam melancolică pentru cineva care, ca mine, a trăit foarte îndeaproape o parte din acei ani, a participat la aceste polemici şi a dedicat multe ore citind cărţile şi articolele lui Sartre, a devorat toate numerele revistei *Les Temps Modernes* şi a încercat să-l urmeze în extravagantele sale întoarceri şi reveniri ideologice pe cel care a scris *Drumurile libertăţii*. Nu cred însă că ea ar fi trezit în tineri un mare interes să-l redescopere pe Sartre, nici că i-ar fi adus acestuia mai mult respect şi mai multă admiraţie. Şi aceasta pentru că, exceptând tema anticolonialismului, în care Sartre s-a menţinut întotdeauna pe o poziţie foarte clară şi lucidă, în pofida scopurilor ei vădit hagiografice, expoziţia revela cât de stângaci a fost şi cât de mult a greşit aproape întotdeauna în

atitudinile politice pe care le-a apărat sau atacat.

Oare la ce i-a servit strălucitoarea sa inteligență dacă, la întoarcerea din turneul prin URSS, pe la mijlocul anilor ’50, în cea mai teribilă perioadă a Gulagului, a ajuns să afirme: „Am constatat că în Uniunea Sovietică libertatea de critică este totală“? În polemica sa cu Camus, a făcut ceva și mai rău decât să nege existența lagărelor de concentrare staliniste pentru reali sau presupuși disidenți: le-a justificat, în numele societății fără clase care se construia. Diatribele sale împotriva vechilor prieteni Camus, Raymond Aron sau Maurice Merleau-Ponty, pentru că aceștia nu acceptaseră să-l urmeze în rolul său de tovarăș de călătorie al comuniștilor pe care l-a adoptat în diferite perioade, dovedesc că afirmația sa explozivă cu voce de stentor: „Orice anticomunist este un câine“ nu era o frază de circumstanță, ci o convingere profundă.

Este de necrezut că cineva care, cu doar o jumătate de secol în urmă, în eseul despre Franz Fanon, justifica teroarea drept mijlocul terapeutic prin care cel colonizat își redobândea suveranitatea și demnitatea, și care, proclamându-se maoist, își proiecta respectabilitatea și prestigiul asupra genocidului pe care-l săvârșea China Populară în timpul Revoluției Culturale, a putut fi considerat de către atâția (mă declar vinovat, eu am fost unul dintre ei) conștiința morală a timpului său.

Mult mai discretă, ca să n-o numim clandestină, a fost sărbătorirea celor o sută de ani ai lui Raymond Aron, care practic n-a ieșit din catacombele academice ale revistei *Commentaire*, fondată și condusă de el. Aron și Sartre au fost prieteni și camarazi și există fotografii care îi arată pe cei doi *petits copains* îmbrățișați, făcând clovnerii. Până la izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial, au continuat o traiectorie asemănătoare. Apoi, odată cu invazia nazistă, Aron a fost unul dintre primii francezi care s-au dus la Londra și a intrat în Rezistență. A fost mereu un partizan hotărât al reconcilierii Franței cu Germania și al edificării Europei, dar, îndepărtându-se și în această privință de o mare parte a dreptei franceze, n-a crezut niciodată că unitatea europeană ar favoriza slăbirea atlantismului și strânsa colaborare a Europei cu Statele Unite, pe care a încurajat-o întotdeauna.

Spre diferență de opera lui Sartre, care a îmbătrânit odată cu opiniile sale politice – romanele lui își datorează originalitatea tehnică lui John Dos

Passos și, exceptând *Huis Clos*, dramele sale n-ar mai rezista reprezentării pe scenă –, cea a lui Aron își păstrează o vie actualitate. Eseurile sale despre filozofia istoriei, despre sociologie, precum și apărarea tenace a doctrinei liberale, a culturii occidentale, a democrației și a economiei de piaţă, în anii în care majoritatea intelectualității europene sucombase cântecului sirenelor marxiste, au fost cu desăvârșire adeverite de evenimentele petrecute în lume odată cu căderea Zidului Berlinului, simbol al dispariției URSS, și al transformării Chinei într-o societate capitalistă autoritară.

Oare atunci de ce, dacă nu ideile, *farmecul mediatic* al ilizibilului Sartre continuă să existe și pe nimeni nu pare să seducă figura înțeleaptă și convingătoare a lui Raymond Aron? Explicația are legătură cu una dintre caracteristicile pe care le-a dobândit cultura, contaminându-se de teatralitate, banalizându-se și devenind frivolă prin vecinătatea cu publicitatea și informația de cancan a presei mondene. Trăim într-o civilizație a spectacolului, iar intelectualii și scriitorii care figurează printre cei mai populari nu datorează acest lucru aproape niciodată originalităţii ideilor lor, nici frumuseții creațiilor lor sau, în orice caz, nu sunt populari numai din rațiuni intelectuale, artistice ori literare. Sunt astfel mai ales prin capacitatea lor histrionică, prin modul în care își proiectează imaginea publică, prin exhibiționism, prin aparițiile lipsite de rușine, prin insolențe și prin toată acea dimensiune bufă și zgomotoasă a vieții publice care, în ziua de azi, ține locul răzvrătirii (de fapt, în spatele ei se ascunde conformismul cel mai absolut) și din care media poate profita, transformându-și autorii, întocmai ca pe artiști sau pe cântăreți, în spectacol pentru mase.

La expoziția de la Biblioteca Națională, apare un aspect al biografiei lui Sartre care nu a fost niciodată pe deplin clarificat. S-a opus oare realmente ocupației naziste? A făcut parte din una dintre numeroasele organizații de intelectuali ai Rezistenței, într-adevăr, dar este clar că această apartenență a fost mai mult teoretică decât practică, dat fiind că, în timpul ocupației, a avut extrem de multe activități: a fost profesor, înlocuind la un liceu un profesor expulzat din postul său pentru că era evreu – episodul a constituit obiectul unei virulente discuții –, a scris și și-a publicat toate cărțile și și-a reprezentat în premieră piesele, cu aprobarea cenzurii germane, așa cum i-a amintit-o mai târziu André Malraux. Spre deosebire de scriitori din

Rezistenţă precum Camus şi Malraux, care şi-au pus în pericol viaţa în anii războiului, se pare că Sartre nu a riscat prea mult. În mod inconştient, poate, a dorit să şteargă acel trecut incomod cu atitudinile tot mai extremiste pe care le-a adoptat după eliberare. Una dintre temele recurente ale filozofiei sale a fost conştiinţa vinovăţiei care, după el, condiţiona viaţa burgheză, determinându-i în mod constant pe femeile şi bărbaţii din această clasă socială să trişeze, să-şi ascundă adevărata personalitate în spatele unor măşti mincinoase. În cel mai bun dintre eseurile sale, *Saint Genet, comédien et martyr*, a ilustrat cu o perspicacitate pătrunzătoare acest sistem psihologico-moral prin care, după părerea sa, burghezul se ascunde de sine însuşi, se neagă şi reneagă tot timpul, fugind de această conştiinţă murdară care îl acuză. Este poate adevărat, în cazul său. Poate că temutul inamic al democraţilor, anarhistul comunist înverşunat, acel „mao“ incandescent, nu era decât un burghez disperat, multiplicându-şi atitudinile afectate, pentru ca nimeni să nu-şi amintească de apatia şi prudenţa pe care le-a manifestat faţă de naziști, atunci când primejdia era reală şi angajamentul nu era o prestidigitaţie retorică, ci alegere între viaţă sau moarte.

Multe s-au întâmplat în Franţa de la moartea lui Raymond Aron: i s-a dat dreptate? Sau i-au fost combătute ideile? Partidul comunist care, în epoca sa, ajunsese să fie primul partid al acestei ţări, s-a diminuat atât de mult, încât a devenit ceva mai puţin decât marginal, fapt care constituie una dintre victoriile postume ale lui Aron. Altă victorie este că actuala clasă intelectuală franceză pare a fi tot atât de îndepărtată de marxism precum a fost şi el, întotdeauna. Surprinzător este faptul că vechii votanţi comunişti, cum sunt muncitorii din „periferiile roşii“ pariziene, votează acum pentru *Front National*, care a ieşit din insignifianţa extremei drepte pe care o reprezenta cu câţiva ani în urmă, devenind o forţă ce se măsoară de la egal la egal cu principalele curente politice. Acesta este un fapt pe care nici Aron, şi nici nimeni nu şi l-ar fi putut imagina, poate doar un Hayek, care a susţinut că, în pofida urii reciproce, comuniştii şi fasciştii aveau un numitor comun: etatismul şi colectivismul. La ultimele alegeri franceze, un tânăr care îşi face debutul în sfera politică, Emmanuel Macron, a trezit un extraordinar entuziasm, mai ales în noile generaţii, cu idei de centru-dreapta care, la prima vedere, par a fi destul de apropiate de acelea pe care

Raymond Aron le-a apărat întreaga sa viață. Va redescoperi Franța zilelor noastre în solitarul intelectual democrat și liberal al secolului al XX-lea un precursor și o călăuză ideologică în ceea ce pare a fi o nouă și interesantă etapă a evoluției ei politice?

Puternica Uniune Sovietică, împotriva căreia s-a luptat Aron toată viața, s-a dezmembrat, victimă a propriei sale incapacități de a satisface ambițiile milioanelor sale de cetățeni, fiind înlocuită de un regim autoritar și imperial, de capitalism gangsteresc și mercantil, ce pare a fi continuarea vechiului țarism autoritar și prepotent. China a renunțat la comunism, pentru a se transforma într-un model de capitalism autoritar. Și totuși, ar fi precipitat să spunem că istoria i-a dat dreptate lui Raymond Aron, deoarece, chiar dacă pentru democrația din lume nu mai există amenințarea comunismului, împotriva căruia filozoful s-a bătut fără încetare – numai un dement ar lua drept modele pentru țara sa regimuri ca acela din Coreea de Nord, Cuba sau Venezuela –, căci democrația n-a câștigat partida și este probabil ca niciodată să n-o câștige cu totul. Este adevărat că, în lumea occidentală, Uniunea Europeană se menține solidă, în pofida Brexitului, și bună parte din America Latină a fost câștigată în favoarea democrației. În calea ei însă, au apărut noi amenințări, precum islamismul fanatic și extremist al organizațiilor ca al-Qaeda sau ISIS, al căror terorism pe scară largă seamănă nesiguranța și creează riscul ca, în numele siguranței, să fie restrânse libertățile publice în țările cele mai amenințate, adică în democrațiile avansate. Pe de altă parte, în sânul acelorași democrații deschise, otrăvuri precum corupția și populismul cresc în asemenea măsură, încât, dacă nu sunt oprite la timp, pot denatura și distruge de dinăuntru ceea ce au mai bun și eliberator în ele. În toate aceste probleme, inclusiv în aceea a masivei imigrații provenite din Africa, revărsându-se asupra Europei occidentale și provocând trezirea unor mișcări șovine și rasiste ce se credeau a fi stinse, ne lipsesc opiniile și analizele lui Raymond Aron; inteligența, cultura, profunzimea sa reflexivă, viziunea sa cuprinzătoare ne-ar ajuta fără îndoială să înțelegem toate aceste provocări și, în același timp, care este cel mai bun mod de a le înfrunta. Faptul că, în zilele noastre, nu există nimeni capabil să-l înlocuiască reprezintă cea mai bună dovadă a extraordinarei sale categorii intelectuale și politice și, totodată, norocul pe care l-am avut ca un

om ca el să realizeze astăzi sarcina pe care a dus-o la bun sfârşit.

Note

69. Raymond Aron, *Histoire et politique (Textes et témoignages)*, Julliard, Paris, 1985, p. 230.

70. Citat din traducerea spaniolă, Raymond Aron, *La revolución estudiantil*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1970, p. 35. Versiune de José María Llanos şi Enrique Villar.

71. Michel Winock, *„La Tragédie algérienne“*, în Raymond Aron, *Histoire et politique (Textes et témoignages)*, *ed. cit*., pp. 269–273.

72. Raymond Aron, *Polémiques*, Gallimard, Paris, 1955.

73. *D’une sainte famille à l’autre*, Gallimard, Paris, 1969.

74. Raymond Aron, *L’Opium des intellectuels*, Calman-Lévi Éditeurs, Liberté de l’Esprit, Paris, 1955.

75. Raymond Aron, *Opiul intelectualilor*, traducere din limba franceză de Adina Dinițoiu, ed. a II-a, Curtea Veche, Bucureşti, 2008, p. 364. Citatele care urmează provin din această ediţie. (N. tr.)

76. Raymond Aron, *La revolución estudiantil*, *ed. cit.*, p. 87.

77. Raymond Aron, „De quoi disputent les Nations“, în *Polémiques*, *ed. cit*., p. 245.

78. Raymond Aron, „Neutralité ou Engagement“, în *Polémiques*, *ed. cit*., p. 212.

Sir Isaiah Berlin (1909–1997)

Filozoful discret

L-am descoperit pe Isaiah Berlin cu mulţi ani în urmă, prin cartea sa despre Marx, un eseu atât de clar, de lipsit de prejudecăţi şi de sugestiv, încât am petrecut mult timp încercând să găsesc alte cărţi ale aceluiaşi autor. Am aflat astfel că opera acestuia era greu de citit, pentru că era împrăştiată, ca să nu spunem îngropată, în publicaţii academice. Cu excepţia cărţilor sale *Vico şi Herder* (1976) şi *Patru eseuri despre Libertate* (1969), care circulau prin lumea de limbă engleză, marea parte a operei sale trăia solitara viaţă a bibliotecii şi a revistei de specialitate. Puţin mai târziu, datorită unui discipol, Henry Hardy, care încetul cu încetul i-a adunat eseurile, acestea au fost puse la îndemâna publicului în mai multe volume: *Concepts and Categories* (1978), *Russian Thinkers* (1979), *Against the Current* (1979), *Personal Impressions* (1980), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (1990), *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (1993), *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History* (1996), *The Roots of Romanticism* (1999), *The Power of Ideas* (2000), *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (2002). Şi, la sfârşit, corespondenţa sa.

A fost un autentic eveniment, dat fiind că Isaiah Berlin, leton de origine, dar educat în Anglia, unde a fost profesor de teorie socială şi politică la Oxford şi preşedinte al Academiei Britanice, a fost una dintre minţile cele mai importante ale timpurilor noastre, un gânditor politic şi un filozof social de o extraordinară erudiţie. Operele lui, a căror lectură oferă o rară plăcere prin profunzimea şi strălucirea lor intelectuală, sunt un ajutor de nepreţuit pentru a înţelege în toată complexitatea lor problemele morale şi istorice cu care se confruntă realitatea contemporană.

Berlin credea cu pasiune în idei şi în influenţa lor asupra comportamentului indivizilor şi al societăţii, deşi era conştient în acelaşi timp, ca un autentic spirit pragmatic, de spaţiul ce se deschide de obicei

între ideile şi cuvintele care îşi propun să le exprime şi între acestea şi faptele care le materializează. Cărţile sale, în pofida densităţii intelectuale pe care o pot atinge, nu par niciodată abstracte – aşa cum ni se par, de pildă, ultimele lucrări ale lui Michel Foucault şi ale lui Roland Barthes, rezultat al unei virtuozităţi speculative şi retorice care, la un moment dat, a întrerupt legătura cu realitatea –, ci sunt puternic înrădăcinate în experienţa de zi cu zi a oamenilor. Colecţia de eseuri *Russian Thinkers* constituie o frescă epică a Rusiei secolului al XIX-lea, în aspectul ei intelectual şi politic, dar personajele cele mai remarcabile nu sunt oamenii, ci ideile care strălucesc, se mişcă, se iau la întrecere şi se schimbă cu vivacitatea cu care o fac eroii unui bun roman de aventuri. La fel cum în altă carte cu temă asemănătoare – *Spre gara Finlanda* de Edmund Wilson – gândul protagoniştilor pare să se desprindă din portretul persuasiv şi multicolor pe care autorul îl face personajelor, în aceste eseuri ale lui Berlin figurile lui Tolstoi, Herzen, Belinski, Bakunin şi Turgheniev sunt conturate prin conceptele pe care le-au formulat, idealurile şi argumentele cu care s-au înfruntat între ei, prin intuiţiile şi cunoştinţele lor, ceea ce le face plauzibile sau criticabile.

Însă şi mai mult decât *Russian Thinkers*, ansamblul de texte *Against the Current* va rămâne una dintre marile contribuţii ale lui Berlin la cultura timpului nostru. Şi aici, fiecare eseu din această capodoperă se citeşte ca un capitol de roman a cărui acţiune se petrece în lumea gândirii şi în care prinţii şi ţăranii reprezintă ideile. Prin opera acestui erudit, care niciodată nu pierde măsura şi despre care nu se poate spune nicicând că nu vede pădurea din cauza copacilor, Machiavelli, Vico, Montesquieu, Hume, Sorel, Marx, Disraeli, Verdi capătă o extraordinară actualitate, iar ideile în care aceştia au crezut, pe care le-au propus sau criticat, aruncă o lumină puternică asupra conflictelor politice şi sociale pe care le consideram specifice epocii noastre.

La prima vedere, cea mai surprinzătoare caracteristică a acestui gânditor este tocmai lipsa unei gândiri proprii. Pare lipsită de sens o asemenea afirmaţie, dar nu este, întrucât, atunci când cineva îl citeşte, are impresia că Isaiah Berlin a reuşit în eseurile sale ceea ce, după Flaubert şi mulţumită lui, au încercat să obţină majoritatea romancierilor moderni în operele lor: să se evapore, să se facă nevăzuţi, să dea iluzia că poveştile lor se creează de la

sine. Există multe tehnici pentru „a face să dispară naratorul“ într-un roman. Tehnica folosită de profesorul Berlin pentru a ne da senzaţia că nu se află în spatele textelor sale este acel *fairplay*, scrupuloasa purificare morală cu care analizează, expune, rezumă şi reproduce gândul celorlalţi, ţinând seama de toate raţiunile lor, luând în consideraţie circumstanţele atenuante, limitările epocii, fără ca vreodată să împingă cuvintele sau ideile altora într-o direcţie sau alta pentru a le face să semene cu ale lui. Această obiectivitate în transmiterea celor inventate sau descoperite de către ceilalţi ne dă fantastica impresie că, în aceste cărţi care spun atâtea lucruri, el, Isaiah Berlin nu are nimic personal de spus.

Este o impresie cu desăvârşire falsă, desigur. *Fairplay* (joc corect) este numai o tehnică, neavând altă funcţie decât pe aceea de a face mai convingător un conţinut, ca şi celelalte tehnici narative. O poveste care nu pare a fi relatată de cineva anume, care amăgeşte că s-ar putea crea pe sine, prin sine, chiar în momentul lecturii, poate apărea mai verosimilă şi mai seducătoare pentru cititor. Un gând ce pare a nu exista prin sine însuşi – care ne vine în mod indirect, prin ceea ce au gândit într-un moment al vieţii lor anumiţi oameni eminenţi, din epoci şi culturi diferite, sau care simulează că s-ar naşte nu din efortul creativ al unei minţi individuale, ci din contrastele dintre concepţiile filozofice şi politice ale altora şi din erorile şi vidul acestor concepţii – poate fi mai convingător decât cel care se prezintă, explicit şi trufaş, drept teorie unică. Discreţia şi modestia lui Isaiah Berlin sunt, în realitate, o abilitate a talentului său.

Cu destul de mulţi ani în urmă, am pierdut gustul pentru utopiile politice, acele viziuni apocaliptice – cum a fost *Sendero Luminoso* (*„Cărarea Luminoasă“*) din Peru, în anii ’80 ai secolului trecut – care promit să aducă raiul pe pământ, provocând însă mai curând nedreptăţi şi mai mari decât cele pe care doresc să la îndrepte. De atunci, mă gândesc că bunul simţ este cea mai valoroasă dintre virtuţile politice. Citindu-l pe Isaiah Berlin am văzut cu claritate ceva ce intuiam în mod confuz. Adevăratul progres, cel care a făcut să regreseze sau să dispară obiceiurile şi instituţiile barbare ce constituiau o sursă de infinită suferinţă pentru om, stabilind relaţii şi stiluri mai civilizate de viaţă, a fost atins întotdeauna graţie unei aplicări doar parţiale, heterodoxe, deformate, a teoriilor sociale. A teoriilor sociale *la*

plural, ceea ce înseamnă că sisteme ideologice diferite şi chiar ireconciliabile au determinat progrese identice sau asemănătoare. Condiţia necesară a fost ca întotdeauna aceste sisteme să fie flexibile, să poată fi ameliorate, refăcute atunci când treceau de la abstract la concret şi se confruntau cu experienţa de zi cu zi a fiinţelor umane. Sita care nu greşeşte de obicei când cerne în cadrul acelor sisteme ceea ce convine sau nu convine oamenilor este raţiunea practică. Rămâne un paradox faptul că un om ca Isaiah Berlin, care iubea atât de mult ideile şi se mişca printre ele cu atâta îndreptăţire, este convins că acestea sunt cele care trebuie să se supună dacă intră în contradicţie cu realitatea umană, dat fiind că, altminteri, străzile s-ar umple de ghilotine şi plutoane de execuţie şi ar începe domnia cenzorilor şi a poliţiştilor.

Omul care ştia prea mult

Dacă, pe lângă că era genial, Isaiah Berlin nu ar fi trezit în jurul său atâta simpatie şi afecţiune, probabil că niciodată nu ar fi ajuns să fie figura de intelectual de universală recunoaştere care a fost la moartea sa şi că, în cea mai mare parte, opera i-ar fi rămas necunoscută pentru majoritatea cititorilor săi, cu excepţia câtorva colegi academicieni şi a câtorva discipoli care asistaseră la cursurile lui de la Oxford şi de la universităţile nord-americane unde a predat. Cazul său este unic în ceea ce priveşte dezinteresul olimpian pe care l-a arătat întreaga sa viaţă pentru ca eseurile să-i fie publicate şi citite – credea cu toată sinceritatea că nu valorau într-atât, încât să merite această onoare –, iar decizia de a nu-şi scrie autobiografia, şi nici de a ţine un jurnal dovedea că imaginea pe care ar fi putut-o lăsa posterităţii nu l-a interesat deloc (*Après moi le déluge*, îi plăcea să spună).

Cei care nu am trecut prin aulele sale şi totuşi ne simţim elevii săi nu îi vom fi niciodată îndeajuns de recunoscători lui Henry Hardy, doctorand în filozofie la Wolfson College (colegiu fundat şi condus de Isaiah Berlin la Oxford între 1966 şi 1975), care în 1974 i-a propus maestrului să-i compileze, editeze sau reediteze scrierile. Cât de incredibil poate părea, până la acea dată îi apăruseră numai trei cărţi. Restul amplei sale opere deja

scrise continua să fie inedit, zăcând în sertare prăfuite la el în pod, sau înmormântată în reviste, *Festschriften*, broşuri de circumstanţă – omagii, discursuri, referate, recenzii, anunţuri necrologice –, sau în arhive ale instituţiilor oficiale, hrană moliilor. Mulţumită lui Hardy, care a reuşit să învingă reticenţa tenace a lui Isaiah Berlin împotriva acestei acţiuni de bibliografie arheologică a propriei opere, şi a titanicei străduinţe de căutător prin biblioteci şi de riguros editor a discipolului, au început să apară cărţi, vreo zece, care au cimentat prestigiul lui Berlin în cadrul şi în afara a nenumărate spaţii universitare, şi astfel au început să apară volumele sale de corespondenţă. Iar fără Michael Ignatieff, alt prieten şi discipol obstinat al profesorului leton, acesta ar fi rămas doar o fantomă înveşmântată în spatele unei bibliografii haotice.

Aşa cum volumele compilate de Hardy au dovedit lumii că erau false insinuările adversarilor, care susţineau că sir Isaiah Berlin nu ar fi fost decât un cozeur strălucit, un filozof de salon, fără răbdarea şi fără energia de a se angaja în realizarea de opere de mare anvergură intelectuală, datorită lui Michael Ignatieff – ziarist şi istoric născut în Canada, licenţiat la Toronto şi Harvard, rezident în Anglia şi Boston, lider pentru o anumită perioadă al social-democraţilor canadieni, profesor la Harvard şi actualmente rector al Central European University din Budapesta – ştim că autorul eseului *Ariciul şi vulpea* a avut o biografie interesantă şi, pe alocuri, dramatică şi că viaţa nu numai că nu i s-a scurs, aşa cum părea, cufundată în ritualurile liniştitelor claustre ale elegantei irealităţi de la Oxford, ci că, uneori în mod direct şi în alteori tangenţial, a trăit marile evenimente ale secolului, precum Revoluţia Rusă, persecuţia şi exterminarea evreilor din Europa, crearea Israelului, Războiul Rece şi marile antagonisme ideologice dintre comunism şi democraţie care au urmat perioadei postbelice mondiale. Personajul care se iveşte din cartea lui Ignatieff[79] – o carte afectuoasă şi leală, dar independentă, care, fidelă principiului etic berlinian prin antonomasie, cel al jocului corect, nu pregetă să semnaleze greşeli şi defecte, pe lângă mari calităţi – nu este mai puţin atrăgător şi emoţionant. Este fiinţa modestă, cordială, plăcută şi sociabilă care i-a îndreptăţit legenda ce l-a însoţit în viaţă, dar totodată o fiinţă mai complexă şi contradictorie, mai umană şi mai profundă: un intelectual care, deşi a dobândit cele mai

înalte onoruri în Marea Britanie – preşedinte al Academiei, rector al unui *College* din Oxford, distins cu Medalia de Merit, cea mai prestigioasă decoraţie britanică, înnobilat de Coroană – n-a încetat niciodată să se simtă, în forul său interior, un expatriat şi un evreu, solidar cu o tradiţie şi o comunitate asupra cărora au planat, din timpuri străvechi, discriminarea, riscul şi prejudecăţile. Această condiţie a contribuit în mod decisiv la nesiguranţa care l-a însoţit în toate perioadele vieţii sale. De asemenea, i-a stimulat fără îndoială prudenţa, străduania de a se integra în mediul social şi de a trece neobservat, departe de marile reflectoare ale puterii şi ale succesului, întărindu-l în apărarea sistematică a toleranţei, a pluralismului, a diversităţii politice, precum şi în ura sa împotriva fanaticilor de orice soi. În spatele cozeurului care îi fermeca pe comeseni la dineuri şi petreceri cu nenumăratele lui anecdote, cu eleganţa exprimării şi puterea memoriei, se ascundea un personaj sfâşiat de conflictele morale pe care el le-a descris înainte de oricine şi mai bine decât nimeni altcineva, cele care opun libertatea şi egalitatea, justiţia şi ordinea, pe evreul ateu şi omul care îşi practica religia şi pe liberalul temător de o libertate fără limite, în care „lupul ar putea mânca mieii“. Integrul, seninul şi luminosul gânditor pe care îl sugerează scrierile sale continuă să existe în portretul pe care i-l schiţează Michael Ignatieff, dar, sub claritatea strălucitoare de idei şi formularea lor retorică, apare un om adesea chinuit de îndoială, care greşeşte şi este îngrozit de greşelile sale, trăind într-o discretă, însă constantă tensiune, ce îl împiedică să se simtă total integrat în orice mediu s-ar afla, chiar atunci când semnele exterioare ale vieţii sale civile susţin în aparenţă contrariul.

Deşi n-a acceptat nici măcar să se gândească să-şi scrie autobiografia, Isaiah Berlin a fost totuşi de acord să stea de vorbă cu prietenul său Michael Ignatieff, în faţa unui casetofon, despre toate episoadele vieţii sale, cu condiţia ca acesta să publice rezultatul investigaţiei numai după moartea sa. Conversaţia a durat zece ani, ultimul deceniu din viaţa lui încheindu-se în ultima săptămână a lui octombrie 1977, cu puţine zile înaintea morţii protagonistului, când sir Isaiah, foarte fragil şi aproape distrus de boală, şi-a convocat biograful la Headington House, casa lui de vacanţă de la Oxford, pentru a îndrepta anumite date pe care i le-a limpezit memoria, şi pentru a-i aminti, cu insistenţă, că soţia sa, Aline, fusese centrul vieţii sale şi că

gratitudinea lui față de ea era imensă. Ignatieff a completat mărturiile personale cu o cercetare exagerat de minuţioasă în Rusia, Statele Unite, Israel şi Anglia, a intervievat zeci, poate sute de persoane care fuseseră în anturajul lui Berlin şi a dus la bun sfârşit o bogată documentare, consultând ziare, cărţi şi arhive, astfel încât biografia sa dă o idee dacă nu definitivă, oricum completă a experienţei vitale a marelui gânditor, urmărind evoluţia curiozităţilor sale, a convingerilor, ideilor şi lucrărilor sale intelectuale. Biografia aceasta e literară, în care viaţa şi opera se confundă, precum aversul şi reversul unei medalii.

Deşi Isaiah Berlin şi-a petrecut numai primii doisprezece ani în Rusia (s-a născut în 1909, la Riga, într-o familie înstărită, când Letonia făcea parte din Imperiul Rus), experienţele celei dintâi perioade din copilăria sa, afectată de convulsii sociale şi frământări familiale, l-au marcat pe viaţă, lăsându-i ca urmă de neşters două trăsături ale personalităţii sale: oroarea de totalitarism şi dictaturi şi iudaismul. Evenimentul capital al acestei copilării a fost, fără nici o îndoială, Revoluţia Bolşevică. A văzut-o de aproape, în Sankt Petersburg, unde familia lui se mutase, fugind de nesiguranţa şi de ameninţările în care trăia comunitatea evreiască şi unde a fost martor, la şapte ani şi jumătate, la scene de violenţă stradală care l-au imunizat pentru totdeauna împotriva entuziasmelor revoluţionare şi a „experimentelor politice“. Din această epocă se naşte atitudinea sa ostilă comunismului, atitudine căreia i-a fost fidel întreaga viaţă, chiar şi în momentele Războiului Rece, când majoritatea comunităţii intelectuale în care trăia se afla aproape de marxism sau chiar în miezul lui. Niciodată nu a cedat acestei tentaţii şi anticomunismul l-a dus la poziţii extreme, rare la el, precum cea de a lua apărarea Statelor Unite în timpul impopularului război din Vietnam şi de a refuza să semneze un manifest de protest împotriva Washingtonului, în urma invaziei Cubei la Bahía de Cochinos, în mai 1961 („Poate că Fidel Castro n-o fi comunist“, i-a scris lui Kenneth Tynan; „Cred însă că libertăţile civile îl interesează la fel de puţin ca pe Lenin şi Troţki“). Această atitudine l-a determinat să comită un act mai puţin consecvent faţă de etica sa pluralistă: profitând de influenţa sa academică, a împiedicat să i se dea o catedră de studii politice la Universitatea din Sussex lui Isaac Deutscher, evreu exilat ca şi el, dar antisionist şi de stânga, autor al celei

mai faimoase biografii a lui Troţki. Răspunsul său – discutabil – dat celor care l-au acuzat că s-a purtat în acest episod ca „vânătorii de vrăjitoare nord-americani“ a fost că nu putea recomanda la o catedră pe cineva care subordona procesul de cunoaştere ideologiei.

Din nou în refugiu, de data aceasta nu numai din pricina fricii, ci şi a foamei, familia Berlin s-a întors în 1920 la Riga pentru scurt timp, iar acolo, în trenul care îi ducea, a fost victima insultelor şi agresiunilor din partea călătorilor şi a funcţionarilor antisemiţi; de la ei a aflat pentru prima oară – şi pentru totdeauna –, spune Berlin, că nu este rus, nici leton, ci evreu şi că niciodată nu va putea fi altceva. Deşi ateu şi educat în Anglia după principii laice, s-a manifestat întotdeauna solidar cu colectivitatea şi cultura strămoşilor lui, până la extrema de a practica în familie în mod riguros ritualurile religioase iudaice. A fost un ciudat practicant necredincios. Iar ca sionist a colaborat strâns cu unul dintre fondatorii Statului Israel, Chaim Weizmann, deşi, spre deosebire de multe dintre rudele sale, niciodată nu s-a gândit să devină cetăţean israelian. Bună parte a acestei colaborări s-a desfăşurat în acelaşi timp în care, în anii celui de-al Doilea Război Mondial, lucra ca analist şi consilier politic al guvernului britanic la New York şi Washington, ceea ce i-a provocat destul zbucium şi multe dileme, având în vedere relaţia încordată care a existat între Foreign Office, care era proarab, şi conducătorii sionişti. În culegerea *The Power of Ideas* (2000), există două eseuri lungi, în care Berlin apără sionismul şi crearea Statului Israel cu argumente solide; însă ambele evită chiar şi să menţioneze măcar faptul capital al prezenţei arabilor în Palestina când au ajuns primele valuri de sionişti europeni, cu multe secole în urmă, şi modul în care, după părerea lui, ar trebui să se abordeze problema viitoarei coexistenţe a celor două comunităţi.

Cunoaşterea în detaliu a acestor numeroase contradicţii în viaţa personală a lui Isaiah Berlin ajută la înţelegerea rădăcinii secrete ale uneia dintre teoriile sale cele mai lucide: aceea a „adevărurilor contradictorii“.

Adevărurile contradictorii

O constantă a gândirii occidentale este aceea de a crede că există un

singur răspuns adevărat pentru fiecare problemă umană şi că, odată găsit, toate celelalte răspunsuri trebuie respinse ca fiind greşite. O credinţă complementară celei anterioare, şi tot atât de veche, este aceea că idealurile cele mai nobile care însufleţesc oamenii – justiţia, libertatea, pacea, plăcerea – sunt compatibile unele cu celelalte. Pentru Isaiah Berlin, aceste credinţe sunt false şi din ele derivă mare parte a tragediilor omenirii. Din acest scepticism, profesorul Isaiah Berlin a extras argumente puternice şi originale în favoarea libertăţii de a alege şi a pluralismului ideologic. Fidel metodei sale indirecte, Isaiah Berlin îşi expune teoria adevărurilor contradictorii sau a scopurilor ireconciliabile prin mijlocirea altor gânditori, la care găseşte indicii, intuirea acestei teze. Astfel, de exemplu, în eseul despre Machiavelli, ne spune că acesta a descoperit, în mod involuntar, cazual, acest „adevăr incomod“: că nu toate valorile sunt compatibile, că noţiunea unei filozofii unice şi definitive pentru a stabili societatea perfectă este imposibilă material şi conceptual. Machiavelli a ajuns la această concluzie studiind mecanismele puterii şi constatând că acestea nu erau valabile în privinţa tuturor valorilor vieţii creştine care, în teorie, reglementau viaţa societăţii. A duce o „viaţă creştinească“, a aplica în mod riguros normele etice prescrise de ea însemna a se condamna la neputinţă politică, a se pune la dispoziţia celor lipsiţi de scrupule şi a şarlatanilor; dacă se dorea eficienţă politică şi edificarea unei comunităţi „glorioase“ ca Atena sau Roma, trebuia să se renunţe la educaţia creştină, înlocuind-o prin alta, mai potrivită acestui scop. Lui Berlin nu i se pare atât de important faptul că Machiavelli a propus această disjuncţie, cât intuiţia că ambii săi termeni sunt la fel de persuasivi şi tentanţi din punct de vedere moral şi social. Cu alte cuvinte, că autorul *Principelui* a descoperit că fiinţa umană putea să se vadă sfâşiată între obiective care o solicită mod egal, obiective care se resping între ele.

Toate utopiile sociale – de la Platon la Marx – au plecat de la un act de credinţă: şi anume că idealurile umane, marile aspiraţii ale individului şi ale colectivităţii sunt capabile să se înţeleagă, că îndeplinirea unuia sau a mai multe dintre aceste ţeluri nu reprezintă un obstacol pentru a le realiza şi pe celelalte. Poate că nimic nu exprimă mai bine acest optimism decât sloganul Revoluţiei Franceze: „Libertate, Egalitate, Fraternitate“. Generoasa mişcare

care şi-a propus să instituie domnia raţiunii pe pământ şi să dea viaţă acestor idealuri simple, indiscutabile a demonstrat lumii, prin repetatele ei măceluri şi multiplele ei frustrări, că realitatea socială este mai tumultoasă şi imprevizibilă decât presupun abstracţiile filozofilor care prescriu reţete pentru fericirea oamenilor. Cea mai neaşteptată demonstraţie – pe care până astăzi mulţi refuză s-o accepte – a fost aceea că aceste idealuri se resping între ele chiar din momentul în care trec de la teorie la practică şi că, în loc să se sprijine între ele, se exclud. Revoluţionarii francezi au descoperit uimiţi că libertatea este o sursă de inegalităţi şi că o ţară în care cetăţenii s-ar bucura de o totală şi amplă capacitate de iniţiativă şi control asupra actelor şi bunurilor lor ar ajunge să fie, mai devreme sau mai târziu, o ţară scindată de numeroase diferenţe materiale şi spirituale. Astfel că, pentru a întrona egalitatea, n-ar exista altă cale decât să se sacrifice libertatea, să se impună constrângerea, vigilenţa şi acţiunea atotputernică şi egalitaristă a statului. Ideea că injustiţia socială ar fi preţul libertăţii şi dictatura cel al egalităţii – iar fraternitatea s-ar putea concretiza numai în mod relativ şi tranzitoriu, din cauze mai degrabă negative decât pozitive, ca în cazul unui război sau cataclism care ar uni populaţia într-o mişcare solidară – este lamentabilă şi greu de acceptat.

Şi totuşi, după părerea lui Isaiah Berlin, mai grav decât acceptarea acestei teribile dileme a destinului uman este refuzul de a o accepta (tactica struţului). De altfel, oricât de tragică ar fi, această realitate permite să tragem învăţăminte profitabile în termeni practici. Filozofii, istoricii şi gânditorii politici care au intuit acest conflict – cel al adevărurilor contradictorii – au demonstrat o capacitate mai mare pentru înţelegerea procesului civilizaţiei. Pe un drum diferit de cel al lui Machiavelli, şi Montesquieu a constatat că o caracteristică esenţială în evoluţia omenirii este faptul că scopurile fiinţelor omeneşti sunt nenumărate şi diferite, adeseori incompatibile între ele, şi că aici este sursa ciocnirilor dintre civilizaţii şi a deosebirilor dintre comunităţi distincte, a rivalităţilor dintre clase şi grupuri din sânul aceleiaşi comunităţi şi, în propria intimitate a conştiinţei individuale, a crizelor şi sfâşierilor.

Ca şi Montesquieu în secolul al XVIII-lea, marele scriitor rus nonconformist Aleksandr Herzen percepe în secolul al XIX-lea această

dilemă, ceea ce îi permite să analizeze cu mai multă luciditate decât alţi contemporani eşecul revoluţiilor europene de la 1848 şi 1849. Herzen este un purtător de cuvânt privilegiat al lui Isaiah Berlin; afinităţile lor sunt enorme şi este de înţeles că filozoful i-a consacrat unul dintre cele mai strălucite eseuri ale sale. Scepticismul are la amândoi o conotaţie în mod curios pozitivă şi stimulantă, fiind o chemare la acţiune, căci este întărit cu consideraţii pragmatice şi tente de optimism. Herzen a fost unul dintre primii care au respins ideea că există un viitor strălucitor pentru omenire, în numele căruia trebuie sacrificate generaţiile prezente, idee ce reprezintă un izvor de crime. Ca şi Herzen, Berlin invocă adesea dovezile istorice că nu există justiţie care să fi decurs dintr-o politică injustă sau libertate care să se fi născut din oprimare. Acesta e motivul pentru care amândoi consideră că în privinţa problemelor sociale sunt întotdeauna de preferat succesele parţiale, dar efective, marilor soluţii totalizatoare, în mod fatal himerice.

Faptul că există adevăruri contradictorii, că idealurile umane pot fi opuse nu înseamnă pentru Isaiah Berlin că trebuie să disperăm şi să ne declarăm neputincioşi. Dimpotrivă, înseamnă că trebuie să fim conştienţi de libertatea de a alege. În cazul în care nu există un singur răspuns la problemele noastre, ci mai multe, obligaţia noastră este să trăim într-o alertă constantă, să analizăm ideile, legile, valorile care ne conduc lumea, confruntându-le între ele, cumpănind impactul pe care-l produc în vieţile noastre, alegând unele şi respingând altele sau, în situaţii dificile, modificându-le. Isaiah Berlin vede în această condiţie a destinului uman un argument în favoarea responsabilităţii şi a libertăţii de a alege şi, în acelaşi timp, un motiv irefutabil pentru a înţelege că toleranţa, pluralismul, mai mult decât imperative morale, sunt necesităţi practice pentru supravieţuirea fiinţelor umane. Dacă există adevăruri care se resping şi scopuri care se contestă, trebuie să acceptăm posibilitatea erorii în vieţile noastre şi să fim toleranţi cu ceilalţi. De asemenea, trebuie să admitem că diversitatea – de idei, acţiuni, obiceiuri, etici, culturi – e singura garanţie pe care o avem că eroarea, dacă se întronează, n-o să producă prea multe ravagii, dat fiind că nu există *o singură* soluţie pentru problemele noastre, ci multe, şi toate precare.

Comunitatea evreiască letonă, în care s-a născut Isaiah, vorbea rusa,

letona şi germana, şi, cu toate că de copil a învăţat aceste trei limbi, identificarea lui culturală a fost în special cu rusa, limbă pe care a practicat-o şi literatură pe care a studiat-o întreaga sa viaţă. În Anglia, unde şi-a făcut studiile, mai întâi într-un colegiu particular creştin de înalt nivel, St. Paul's School, iar apoi, datorită calificativelor strălucite pe care le-a obţinut, la Oxford, a urmat şi cursuri de lingvistică rusă şi de filozofie, astfel încât, deşi cordonul ombilical care-l unea cu pământul său natal se tăiase la doisprezece ani, simpatia sa intelectuală pentru limba şi literatura rusă a rămas vie când a devenit cetăţean britanic şi a început să se identifice cu viaţa culturală a celei de-a doua patrii, aşa cum o demonstrează dezinvoltura şi profunda cunoaştere de care dă dovadă în numeroasele eseuri despre teme, scriitori şi gânditori ruşi, între acestea cele dedicate lui Tolstoi, Turgheniev ori admiratului său model, liberalul Aleksandr Herzen. La întoarcerea filozofului în Rusia, în 1945, pentru doar câteva luni, ca diplomat britanic – călătorie cu consecinţe incalculabile în viaţa sa afectivă şi politică – doi mari scriitori care l-au cunoscut, Boris Pasternak şi Anna Ahmatova, au rămas literalmente uluiţi de eleganţa fluidă cu care vorbea rusa cultă, de odinioară, acest profesor venit din cealaltă lume şi care, pe deasupra, cunoştea atât de bine o literatură şi nişte autori care începeau să fie tot mai invizibili sau mai îndepărtaţi în timp în această societate supusă dominaţiei lui Stalin.

Experienţa de la Washington

Al Doilea Război Mondial a schimbat radical orizontul particular al lui Isaiah Berlin. Fără el, probabil că viaţa i s-ar fi scurs, asemeni multor *dons* de la Oxford, între aulele în care ţinea cursuri de filozofie, la început, apoi cursuri de idei sociale şi politice, între biblioteci şi apartamentul privat din cel mai prestigios şi tradiţionalist dintre colegiile universităţii, *All Souls*, cel care îl alesese *Fellow* la incredibila vârstă de 23 de ani (fiind primul evreu acceptat în această instituţie). Dar, odată cu izbucnirea războiului, această viaţă „asexuată şi erudită"a experimentat o transformare bruscă: tânărul profesor, al cărui renume de poliglot şi de specialist în culturi europene – cu precădere cea rusă şi cea germană – era deja notabil în mediul academic, a

fost trimis de guvernul britanic în Statele Unite, pentru ca, din New York şi Washington, să consilieze cancelaria şi ambasada în raport cu Casa Albă în chestiuni de actualitate politică. Între 1941 şi 1945, sir Isaiah a făcut o muncă extraordinară în serviciul ţării sale de adopţie, prin analizele privind situaţia internaţională şi delicatele relaţii diplomatice dintre aliaţi, poate cele mai citite din istoria Foreign Office-ului. (Churchill însuşi a fost atât de impresionat, încât, în 1944, a vrut să afle cine le scria. Anthony Eden i-a răspuns: „Domnul Berlin, un evreu baltic, de profesie filozof“. Şi Churchill a scris cu propria sa mână: „Sunt bune, de acord. Deşi păcătuiesc, poate, printr-un oarecare iz oriental“).[80] De asemenea, graţie farmecului personal şi talentului său de om de lume, Isaiah Berlin şi-a creat o reţea de amiciţii în cele mai elevate cercuri sociale, academice şi politice din Statele Unite: era un cozeur sclipitor, făcând deliciul dineurilor şi reuniunilor diplomatice şi, mai mult decât faptul că îşi amuza şi hipnotiza interlocutorii cu umorul său fin, cu anecdotele şi cunoştinţele sale, le dădea impresia că, fiind în anturajul lui, beneficiau de o baie de cultură aleasă. Este curios că acest aspect snob al vieţii sale – mereu plină de angajamente sociale, de dineuri, de gale şi de recepţii pe cele mai înalte culmi ale mondenităţii – nu i-a afectat câtuşi de puţin activitatea intelectuală, de-a lungul căreia n-a făcut niciodată concesii şi nici n-a căzut vreodată în banalitate. Dar nu încape îndoială că viaţa socială îl făcea fericit şi că se bucura de acele agape, înconjurat de oameni, dacă nu întotdeauna culţi, cel puţin puternici, bogaţi sau influenţi. Este posibil să vedem în această faţetă puțin frivolă a personalităţii sale o compensaţie, un înlocuitor al vieţii sexuale, pe care se poate să n-o fi avut, sau s-o fi cunoscut foarte puţin, până la maturitate: toţi prietenii săi de la Oxford erau convinşi că va rămâne veşnic burlac.

Noaptea cu Ahmatova

Poate din acest motiv l-a marcat atât de profund acea noapte din noiembrie 1945, de la Leningrad, petrecută într-un apartament anost alături de cel mai mare poet rus în viaţă, nefericita Anna Ahmatova. Ca trimis al ambasadei britanice din Moscova, Isaiah Berlin se afla la Leningrad pentru câteva luni, într-o vizită nostalgică, în căutare de cărţi şi de amintiri din

copilărie şi, absolut întâmplător, cineva l-a auzit într-o librărie întrebând de poetă şi s-a oferit să-l ducă acasă la ea, deoarece locuia în apropiere. Anna Ahmatova avea 56 de ani, cu douăzeci mai mult decât Berlin. Fusese o mare frumuseţe şi, încă înainte de revoluţie, ajunsese o poetă faimoasă. Era în dizgraţie, iar din 1952 Stalin nu-i mai permitea să publice nici un rând şi nici să dea recitaluri. Tragica ei odisee este una dintre cele mai dureroase din acei ani îngrozitori: regimul sovietic îi împuşcase primul soţ, iar pe cel de-al treilea îl lăsase să zacă, să-şi târască zilele, într-un lagăr de muncă forţată din Siberia; pe fiul ei Lev – tânăr talentat cu care, în acea noapte, Isaiah Berlin a avut o scurtă conversaţie – Stalin l-a trimis în Gulag pentru treisprezece ani şi, şantajând-o cu viaţa lui, comisarii sovietici au obligat-o să scrie abjecte ode de adulare a dictatorului care o martiriza. Cum suferinţele poetei s-au agravat considerabil după acea noapte, Isaiah Berlin n-a scăpat niciodată de remuşcările de a fi fost involuntarul vinovat de aceste consecinţe. (În arhivele KGB, există un raport despre conversaţia lor; Stalin a comentat-o cu Jdanov, comisarul cultural, în felul acesta: „Vasăzică, acum călugăriţa noastră se consolează cu spioni britanici. Ce zici de asta?“)

Aşa cum Isaiah Berlin a insistat adesea, cu emfază, cele unsprezece sau douăsprezece ore petrecute de el alături de Ahmatova au fost caste; a fost o intensă şi splendidă conversaţie, în care, la un moment dat, Anna i-a recitat un număr mare din celebrele poezii din cartea pe care – sfidând persecuţiile – o compunea în memorie, *Recviem*, şi care a ajuns să reprezinte una dintre cele mai înalte mărturii de rezistenţă spirituală şi poetică împotriva tiraniei staliniste. Conversaţia a fost literară, o evocare a marilor autori de dinainte de revoluţie, mulţi dintre ei morţi sau în exil, şi despre care Berlin a putut să-i dea veşti; şi, în mod discret, au vorbit despre extrem de dificila situaţie în care îşi ducea viaţa Anna, într-o perpetuă echilibristică periculoasă, văzând cum în jurul ei se abate represiunea şi aşteptând în orice moment să se năpustească şi asupra ei. Dar reiese că, deşi n-a existat nici un contact fizic între cei doi, a doua zi, la amiază, austerul Isaiah Berlin a revenit la Hotelul Astoria săltând de fericire şi proclamând: „M-am îndrăgostit, m-am îndrăgostit!“De atunci şi până la moarte, avea să afirme că întâlnirea aceea fusese cea mai importantă din viaţa sa. Cu privire la Ahmatova, impresia făcută de acea vizită a rămas oglindită de frumoasele poezii de dragoste din

ciclul *Cinque*. O poveste de iubire imposibilă, bineînţeles, dat fiind că, din acel moment, regimul a tăiat orice legătură, orice contact al poetei cu lumea din afară şi, în cei şase ani care au urmat, Berlin n-a mai putut descoperi nici măcar unde se află. (La rugăminţile sale de a se face cercetări, ambasada britanică din Moscova i-a răspuns că e de preferat, pentru Ahmatova, să nu încerce nici măcar să ia legătura cu ea.) Mulţi ani mai târziu, în 1965, în zorii „dezgheţului sovietic“, Isaiah Berlin şi alţi profesori au făcut demersurile necesare acordării unui doctorat onorific la Oxford pentru marea poetă rusă. Ea era în vârstă, dar îndelungatul martiriu nu reuşise să-i înfrângă spiritul. Revederea a fost rece şi, după ce a aruncat o privire la Headington House, somptuoasa reşedinţă în care locuia Berlin cu soţia sa, Aline, ea nu şi-a putut reprima o amară ironie: „Aşadar, pasărea a fost închisă într-o colivie de aur“.

Cele două libertăți

Cuvântul „libertate“ s-a folosit, se pare, în două sute de feluri diferite. Isaiah Berlin a contribuit cu două concepte proprii la clarificarea acestei noțiuni pe care, pe bună dreptate, o numește proteică: cele de libertate „negativă“ și „pozitivă“. Deși subtilă și alunecoasă când se pune în termeni abstracți, această distincție între două forme sau sensuri ale ideii de libertate apare, în schimb, foarte clară când este vorba de a judeca opțiuni concrete, situații istorice și politice specifice. Și servește mai cu seamă pentru a înțelege în întregime problema ascunsă de disjunctiva artificială între libertăți „formale“ și libertăți „reale“ pe care o afișează aproape întotdeauna cei care vor să le suprime pe primele.

Libertatea este strâns legată de constrângere, adică de ceea ce o respinge sau o limitează. Sunt mai liber în măsura în care întâlnesc mai puține obstacole în a-mi decide viața după bunul plac. Cu cât este mai slabă autoritatea care se exercită asupra comportamentului meu, cu cât acesta poate fi determinat în mod mai autonom de propriile mele motivații – necesități, ambiții, fantezii personale –, fără interferența unor voințe străine, cu atât sunt mai liber.

Este un concept mai curând individual decât social și cu desăvârșire

modern. Apare în societăţi care au atins un înalt nivel de civilizaţie şi o anumită abundenţă. Presupune necesitatea de a se respecta suveranitatea individului, pentru că aceasta este, în ultimă instanţă, izvorul creativităţii omeneşti, al dezvoltării intelectuale şi artistice, al progresului ştiinţific. Dacă individul este sufocat, condiţionat, automatizat, izvorul creativităţii seacă, şi rezultatul este o lume cenuşie şi mediocră, un popor de furnici sau de roboţi. Cei care apără această noţiune de libertate văd întotdeauna în putere şi în autoritate pericolul cel mai mare şi de aceea propun ca, întrucât este inevitabil ca ele să existe, raza lor de acţiune să fie minimă, numai cât este indispensabil pentru a evita haosul şi dezintegrarea societăţii, şi ca funcţiile lor să fie scrupulos reglate şi controlate.

Cu toate că gânditori ca John Stuart Mill şi Benjamin Constant au apărat cu cea mai mare înflăcărare această idee de libertate, iar liberalismul secolului al XIX-lea a fost expresia ei politică cea mai evidentă, ar fi greşit să credem că libertatea „negativă“ se epuizează odată cu aceştia. În realitate, cuprinde ceva mult mai vast, mai divers şi permanent; este o aspiraţie ascunsă după un număr infinit de programe politice, formulări intelectuale şi moduri de acţiune. Acest concept „negativ“ de libertate este cel care stă, de pildă, în spatele tuturor teoriilor democratice pentru care coexistenţa unor puncte de vedere sau a unor crezuri diferite este indispensabilă, ca şi respectarea minorităţilor, şi cel care întăreşte convingerea că libertatea presei, a religiei, libertatea de a munci, de a te deplasa – sau, în zilele noastre, libertatea de comportament sexual – trebuie să fie salvate, căci fără ele viaţa sărăceşte şi se degradează.

Lucruri atât de diferite ca romantismul literar, ordinele călugăreşti şi misticismul, unele curente anarhiste, social-democraţia, economia de piaţă şi filozofia liberală sunt legate, dincolo de marile lor discrepanţe, împărtăşesc această noţiune a libertăţii. Dar nu trebuie să ne gândim că, în domeniul politic, numai sistemele democratice o materializează. Isaiah Berlin arată că, oricât de paradoxal ar părea, anumite dictaturi care revoltă conştiinţa se acomodează cu ea, şi, cel puţin în parte, o practică. În America Latină o ştim, aşa cum au ştiut-o şi spaniolii în ultimii ani ai lui Franco. Anumite dictaturi de dreapta – care pun accentul pe libertăţile economice –, în ciuda abuzurilor şi crimelor pe care le comit, ca aceea a lui Pinochet în

Chile, garantează în general o marjă mai amplă de libertate „negativă“ cetăţenilor decât democraţiile socialiste şi socializante.

În timp ce libertatea „negativă“ vrea mai ales să limiteze autoritatea, cea „pozitivă“ vrea să şi-o însuşească, să o exercite. Această noţiune este mai curând socială decât individuală, fiindcă se întemeiază pe ideea (foarte justă) că posibilitatea pe care o are fiecare individ de a-şi decide soarta este subordonată în mare măsură cauzelor sociale, străine de voinţa lui. Cum poate un analfabet să se bucure de libertatea presei? La ce îi foloseşte libertatea de a călători celui care trăieşte în sărăcie? Oare libertatea de a munci are acelaşi sens pentru patronul unei firme ca pentru un şomer? În timp ce libertatea „negativă“ are în vedere, în principal, faptul că indivizii sunt diferiţi, cea „pozitivă“ ia în consideraţie, înainte de orice, toate asemănările între aceştia şi, spre deosebire de prima – pentru care libertatea este cu atât mai bine păstrată cu cât se respectă mai mult variantele şi cazurile particulare –, consideră că există cu atât mai multă libertate în termeni sociali cu cât în corpul social se manifestă mai puţine diferenţe, cu cât o comunitate este mai omogenă.

Toate ideologiile şi credinţele totalizatoare, finaliste, convinse că există un scop ultim şi unic pentru o anumită colectivitate – o naţiune, o rasă, o clasă sau întreaga omenire – împărtăşesc conceptul „pozitiv“ de libertate. Din acesta au decurs o mulţime de beneficii pentru om, şi graţie lui există conştiinţa socială: a şti că inegalităţile economice, sociale şi culturale sunt un rău ce poate fi îndreptat şi că acestea pot şi trebuie să fie combătute. Noţiunile de solidaritate umană, de responsabilitate socială şi ideea de justiţie s-au îmbogăţit şi răspândit graţie conceptului „pozitiv“ de libertate, care a slujit şi pentru a frâna sau aboli nedreptăţi ca sclavia, rasismul, servitutea şi discriminarea.

Însă acest concept al libertăţii a generat şi el inechităţile corespunzătoare. Aşa cum generalul Pinochet şi generalul Franco (în anii dezvoltării) puteau vorbi de libertate „negativă“ cu o anume pertinenţă, tot aşa Hitler, Stalin şi fraţii Castro puteau să susţină, fără să exagereze prea mult, că respectivele lor regimuri întronau adevărata libertate (cea „pozitivă“) în domeniile lor. Toate utopiile sociale de dreapta sau de stânga, religioase ori laice se întemeiază pe noţiunea „pozitivă“ de libertate. Ele pornesc de la

convingerea că în fiecare persoană, pe lângă individul particular şi diferit, există ceva mai important, un „ego“ social identic, care aspiră la realizarea unui ideal colectiv, solidar, ce va deveni realitate într-un viitor dat şi căruia trebuie să i se sacrifice tot ce îl împiedică sau obstrucţionează. De pildă, acele cazuri particulare care constituie o ameninţare pentru armonia şi omogeneitatea socială. De aceea, în numele acestei libertăţi „pozitive“ – acea societate utopică viitoare, a rasei alese triumfătoare, a societăţii fără clase şi fără stat, adică cetatea fericiţilor veşnici – s-au purtat războaie de o cruzime îngrozitoare, s-au creat lagăre de concentrare, s-au exterminat milioane de fiinţe omeneşti, s-au impus sisteme asfixiante şi s-a eliminat orice formă de disidenţă sau de critică.

Aceste două noţiuni de libertate sunt alergice una faţă de cealaltă, se resping reciproc, dar nu are sens să încercăm să demonstrăm că una este adevărată şi cealaltă falsă, pentru că, chiar dacă ambele se folosesc de acelaşi cuvânt, este vorba de lucruri diferite. Acesta e unul dintre cazurile „adevărurilor contradictorii“ sau „scopuri incompatibile“ cu care, după Isaiah Berlin, se confruntă condiţia umană. Din punct de vedere teoretic, se pot acumula o infinitate de argumente în favoarea unuia sau altuia dintre conceptele de libertate, la fel de valabile sau de respins. În practică – în viaţa socială, în istorie –, idealul este să se încerce realizarea unei negocieri între ambele libertăţi. Societăţile care au fost capabile să ajungă la un compromis între ambele forme de libertate sunt cele care au obţinut niveluri de viaţă mai demne şi mai juste (sau cel puţin mai puţin nedemne şi nedrepte). Dar această negociere este foarte dificilă şi va fi întotdeauna precară, fiindcă, aşa cum spune Berlin, libertatea „negativă“ şi cea „pozitivă“ nu sunt două interpretări ale unui concept, ci ceva mai mult: două atitudini profund divergente şi ireconciliabile cu privire la scopurile vieţii omeneşti.

În colivia de aur

Faptul că burlacul convins care părea să fie sir Isaiah a ajuns să se căsătorească în 1956 cu Aline Halban, care aparţinea unei aristocratice şi foarte prospere familii franceze de evrei, n-a fost numai o surpriză pentru

nenumăraţii lui prieteni; a fost apogeul unei rocambolești aventuri sentimentale care avea să constituie subiectul unei încântătoare comedii de încurcături.

La terminarea misiunii sale diplomatice, în 1945, Berlin s-a întors la Oxford, la cursurile, conferințele și munca lui intelectuală. Începea să fie cunoscut pe ambele maluri ale Atlanticului și de atunci a petrecut semestre în universităţile din Statele Unite, mai ales la Harvard, pe lângă periodicele călătorii la Ierusalim. Începea să plouă cu distincţii şi *establishment*-ul britanic îi deschidea toate uşile. Și atunci, pe când avea mult peste patruzeci de ani, sexul pare să fi năvălit în viața lui într-un mod pe care se cuvine să-l numim complicat și profesoral: amoruri adulterine cu soţii ale colegilor de la universitate. Un comic irezistibil se desprinde din paginile unde Ignatieff descrie – cu multă afecţiune şi bunăvoinţă, de altfel – o primă *liaison*, de câțiva ani, cu întâlniri prin biserici, biblioteci, parcuri, pe culoare și chiar în patul tatălui filozofului. Acesta, chinuit de remuşcări, se duce la soţ şi îi povestește adevărul: „O iubesc pe nevastă-ta“. Cel înșelat îi taie vorba cu un categoric „Asta-i imposibil!“ și schimbă subiectul.

A doua aventură a fost mai serioasă. Aline era căsătorită cu un fizician eminent de origine austriacă, Hans Halban, care lucrase în cadrul programelor nucleare franceze înainte de a preda la Oxford. Ea era atrăgătoare, cultă, bogată și pasionată de muzica clasică și de viața socială, ca și Isaiah. Prietenia strânsă înfiripată între cei doi, pe temeiul acestor afinităţi, a evoluat într-o direcţie „vinovată“. Fizicianul, avertizat de ceea ce se petrecea, a încercat să pună capăt ieșirilor Alinei. Atunci, Isaiah Berlin s-a dus să-i facă o vizită. Pe când cei doi stăteau la o ceaşcă de ceai (sunt sigur), au schimbat păreri cu privire la problema care se ivise. În vremea asta, Aline aștepta rezultatul discuţiei, plimbându-se prin grădină. Logica filozofului a fost convingătoare și fizicianul a recunoscut. Au ieșit amândoi să se plimbe printre tufele de trandafiri și hortensii și să-i comunice Alinei înţelegerea la care ajunseseră: ea putea să-şi vadă o dată pe săptămână amantul, cu acordul soţului. Și astfel se pare că au mers lucrurile, în afectuoasă armonie de triunghi, până când Hans Halban a trebuit să se întoarcă la Paris. Atunci, soţii s-au decis să divorţeze, și Isaiah și Aline s-au putut căsători. Căsnicia lor a fost foarte fericită. În Aline, Berlin a găsit ceva

mai mult decât o soție: o complice care îi împărtășea gusturile și pasiunile și îl ajuta în muncă, o femeie capabilă să-i organizeze viața cu naturalețea pe care o dau averea și experiența și să-i creeze în jur un mediu plăcut și bine compartimentat, în care viața mondenă – verile italienești la Paraggi, festivalurile muzicale de la Salzburg, Pesaro și Glyndenbourne, dineurile și excursiile cu oameni de calitate – coexista cu dimineţile și după-amiezele dedicate lecturii și redactării eseurilor sale.

Ariciul și vulpea

Printre fragmentele păstrate de la poetul grec Arhiloh există unul care spune: „Vulpea știe multe, dar ariciul știe ceva important“. Formula, după Isaiah Berlin, poate servi pentru a diferenția două clase de persoane, de artiști, de ființe omenești în general: aceia care au o viziune centrală, sistematizată asupra vieții, un principiu ordonator în funcţie de care capătă sens și se împletesc evenimentele istorice și măruntele întâmplări individuale, persoana și societatea, și aceia care au o viziune dispersă și multiplă asupra realității și a oamenilor, care nu integrează ceea ce există într-o explicație sau ordine coerentă, fiindcă percep lumea ca pe o complexă diversitate în care, chiar dacă faptele și fenomenele particulare au sens și coerență, întregul este tumultuos, contradictoriu, alunecos. Prima este o viziune „centripetă“; a doua, „centrifugă“. Dante, Platon, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Proust au fost arici, după Isaiah Berlin, iar Shakespeare, Aristotel, Montaigne, Molière, Goethe, Balzac, Joyce au fost vulpi.

Isaiah Berlin se află, fără îndoială, printre vulpi. Nu numai prin concepția sa deschisă, pluralistă despre fenomenul uman, ci și prin isteţimea de care dă dovadă pentru a-și prezenta formidabilele intuiții și descoperiri intelectuale în treacăt, ca simple figuri retorice, ca accidente ale discursului sau ca trecătoare ipoteze de lucru. Metafora cu ariciul și vulpea apare la începutul magistralului său eseu despre teoria istoriei a lui Tolstoi și asemănările ei cu cele ale gânditorului ultramontan Joseph de Maistre. După ce o formulează, Isaiah Berlin se grăbește să ne prevină în privința pericolelor oricărei clasificări de această natură. Într-adevăr, orice

clasificare poate fi artificială şi chiar absurdă.

Dar a sa nu este. Dimpotrivă. Muşcă în carne vie şi este la fel de lămuritoare pentru a înţelege două atitudini în faţa vieţii care se proiectează în toate domeniile culturii – filozofia, literatura, politica, ştiinţa –, cum era distincţia pe care o făcea între libertatea „negativă“ şi cea „pozitivă“ pentru a înţelege problema libertăţii. E drept că există o viziune centripetă, de arici, care reduce, explicit sau implicit, tot ce se întâmplă şi tot ce există, la un nucleu bine închegat de idei, graţie cărora haosul vieţii devine ordine şi confuzia lucrurilor ajunge transparentă. Această viziune se bazează uneori pe credinţă, ca la Sfântul Augustin sau la Sfântul Toma, şi uneori pe raţiune, ca la marchizul de Sade, la Marx sau la Freud şi, dincolo de marile diferenţe de formă, de conţinut şi de scop (şi, bineînţeles, de talent) între autorii lor, stabileşte între ei o înrudire. Înainte de orice, este totalizatoare, stăpânind un instrument universal care ajunge la izvorul tuturor experienţelor, o cheie ce permite cunoaşterea şi relaţionarea lor. Acest instrument, această cheie – harul, inconştientul, păcatul, relaţiile sociale de producţie, dorinţa – reprezintă structura generală ce menţine viaţa în mediul în care evoluează, suferă sau se bucură fiinţele omeneşti, explicaţia pentru de ce şi cum o fac. Hazardul, accidentalul, ceea ce este gratuit dispar din lume, ori sunt împinse pe un plan atât de neînsemnat, încât se pare că nici n-ar exista, în viziunea aricilor.

Spre deosebire de aceştia, în cazul cărora predomină generalul, vulpea se încadrează în particular. Pentru ea, în ultimă instanţă „generalul“ nu există: există doar cazurile particulare, atât de multe şi de deosebite între ele, încât suma lor nu constituie o unitate semnificativă, ci, mai curând, o confuzie vertiginoasă, o magmă de contradicţii. Exemplele literare cu Shakespeare şi Balzac pe care le dă Isaiah Berlin sunt prototipice. Opera amândurora este un furnicar extraordinar de indivizi care nu seamănă nici în motivaţiile lor ascunse, nici în actele lor publice, un vast evantai de comportamente şi morale, de posibilităţi omeneşti. Criticii care încearcă să extragă „constante“ din aceste lumi şi să rezume într-o interpretare singulară viziunea despre om şi viaţă pe care o propun ne dau impresia că îi sărăcesc sau trădează pe Shakespeare şi pe Balzac. Fapt este că nu aveau *o* viziune, ci mai multe şi contradictorii.

Ascuns sau explicit, în orice arici zace un fanatic; într-o vulpe, un sceptic și un agnostic. Cine crede că a găsit o explicație definitivă a lumii sfârșește prin a se înregimenta în ea și a refuza să mai știe altceva despre celelalte; cine este incapabil să conceapă o explicație de acest gen ajunge, mai curând sau mai târziu, să pună la îndoială că ea poate exista. Grație aricilor s-au realizat fapte extraordinare – descoperiri, cuceriri, revoluții – căci pentru acest gen de întreprinderi se impune aproape vizibil acel zel și eroism pe care o inspiră de obicei adepților ei viziunea centripetă și finalistă, ca aceea a creștinilor, evreilor, musulmanilor sau a marxiștilor ortodocși. Grație vulpilor, s-a îmbunătățit „calitatea“ vieții, fiindcă noțiunile de toleranță, pluralism, respect între adversari, permisibilitate și aceea de libertate sunt mai ușor de acceptat – și, în anumite cazuri, mai necesare pentru a putea trăi – pentru aceia care, incapabili să perceapă o ordine unică și singulară, admit tacit că există mai multe și deosebite.

Sunt domenii în care, în chip natural, au prevalat aricii. Politica, de exemplu, unde explicațiile totalizatoare, clare și coerente ale problemelor sunt întotdeauna mai populare și, cel puțin în aparență, mai eficace la momentul guvernării. În arte și literatură, în schimb, vulpile sunt mai numeroase, dar nu și în știință, unde acestea sunt în minoritate.

Isaiah Berlin arată, în cazul lui Tolstoi, că un arici și o vulpe pot conviețui în aceeași persoană. Genialul romancier al particularului, prodigiosul zugrav al diversității umane, al diferențierii protoplasmatice a cazurilor individuale care formează realitatea cotidiană, îndârjitul contestatar al tuturor abstracțiilor istoricilor și filozofilor care pretindeau să explice, în cadrul unui sistem rațional, dezvoltarea umană – vulpea Tolstoi a trăit tentată în chip hipnotic de ambiția unei viziuni unitare și centrale a vieții și a sfârșit prin a cădea în ea, mai întâi în determinismul istoric din *Război și pace* și, mai ales, în profetismul religios din ultimii ani.

Cred că acest caz al lui Tolstoi nu este unic, cred că toate vulpile viețuiesc invidiindu-i veșnic pe arici. Pentru aceștia, viața este mai ușoară. Deși vicisitudinile existenței sunt aceleași și pentru vulpi, și pentru arici, suferința și moartea se dovedesc, printr-o misterioasă rațiune, mai puțin dificile și intolerabile – uneori, chiar ușoare – când cineva se simte posesor al unui adevăr universal și central, o piesă netedă în cadrul acestui

mecanism care este viaţa şi a cărui funcţionare crede că o cunoaşte. Însă şi existenţa vulpilor este o provocare veşnică pentru arici, cântecul de sirenă care l-a ademenit pe Ulise. Deoarece, chiar dacă e mai uşor să trăieşti în claritate şi ordine, este un atribut uman irevocabil să se renunţe la această facilitate şi, adesea, să se prefere umbra şi dezordinea.

Eroi ai timpului nostru

Ce influenţă are individul în istorie? Oare marile evenimente colective, evoluţia omenirii sunt rezultatul unor forţe impersonale, al unor mecanisme sociale asupra cărora persoanele izolate au o intervenţie redusă sau nulă? Ori, dimpotrivă, tot ce se întâmplă este generat primordial de viziunea, geniul, fantezia şi faptele glorioase ale anumitor oameni, cum afirma Carlyle? Acestor întrebări îşi propune să le răspundă una dintre culegerile de eseuri ale lui Isaiah Berlin: *Personal Impressions* (1980).

Cartea conţine paisprezece texte, scrise între 1948 şi 1980, în general elogii adresate oamenilor politici, academicienilor şi scriitorilor, spre a fi citite în ceremonii universitare sau publicate în ziare. Deşi sunt lucrări de circumstanţă, iar unele dintre ele simple obligaţii, în toate apare proza fluentă, inteligenţa, vasta cultură şi intuiţiile stimulante din eseurile lui cele mai inspirate. Ansamblul formează o galerie de figuri reprezentative din cele pe care Berlin le considera mai admirabile şi demne de respect printre contemporanii săi, antologia sa personală de eroi ai timpului nostru. Impresia imediată pe care cititorul şi-o face despre această ciudată, şi uneori neaşteptată, societate – în care conviețuiesc celebrităţi precum Churchill şi Pasternak cu obscuri şoareci de bibliotecă de la Oxford – este că despre Isaiah Berlin se poate spune ceea ce, după părerea lui, credea Einstein, unul dintre modelele lui, şi anume că, dacă trebuie să omagiem anumiţi oameni, aceştia se cuvine să fie cei care au realizat ceva important în domeniul intelectual şi cultural mai curând decât în cel al cuceririi şi puterii.

Între viziunea individualistă, romantică şi viziunea colectivistă şi abstractă a pozitivismului şi socialismului, Berlin o preferă pe prima, deşi, ca întotdeauna, o atenuează, o nuanţează, căci orice poziţie rigid unilaterală este de neconceput în privinţa lui. Nu neagă că există „forţe obiective“ în

procesele sociale. Dar nu e nici o îndoială – fiindcă articolele lui despre Churchill, Roosevelt şi Chaim Weizmann o spun explicit – că pentru el intervenţia indivizilor – lideri, guvernanţi, ideologi – în cursul istoriei este fundamentală şi decisivă. Şi consideră că aceştia pot împinge „forţele obiective“ pe un plan secundar, determinând, în multe cazuri, direcţia unui întreg popor, modelându-i comportamentul, ţelurile şi insuflându-i energia şi voinţa sau spiritul de sacrificiu spre a apăra anumite cauze ori a materializa o anumită politică. Nici formidabila şi, o bună bucată de timp, solitara rezistenţă britanică împotriva nazismului n-ar fi fost cum a fost fără Winston Churchill, nici *New Deal* – marele experiment social al „Noului Tratament“ în favoarea politicilor intervenţioniste în Statele Unite – n-ar fi fost ceea ce a fost fără Franklin D. Roosevelt, şi nici sionismul modern şi crearea Statului Israel n-ar fi avut caracteristicile pe care le-au avut fără Chaim Weizmann. Am putea adăuga cazul flagrant al lui Nelson Mandela în deznodământul paşnic al problemei sud-africane.

Isaiah Berlin cunoaşte prea bine îngrozitoarele deformări pe care le-a suferit acest mod de a concepe „eroul“ ca pivot al istoriei, demagogia care s-a ivit în jurul lui, începând cu cartea lui Carlyle şi până la justificarea acelui „caudillo“ atotputernic care este personificarea poporului său, ca Hitler, Franco, Mussolini, Mao, Fidel şi atâţia alţi mărunţi semizei ai timpului nostru.

Într-adevăr, antitotalitarul convins care sălăşluieşte în el subliniază în elogiile dedicate acelor trei „eroi“ ai săi că admiraţia pe care i-o inspiră se datorează mai ales faptului că, fiind oameni de seamă, dotaţi cu o extraordinară capacitate de a-şi influenţa concetăţenii şi a precipita schimbările în societate, vor acţiona întotdeauna într-un cadru democratic, respectând legalitatea, toleranţi faţă de critică şi de adversari şi supunându-se verdictului electoral. Această condiţie de „caudillos“ care iubesc legea şi libertatea este cea care, după Berlin, îi apropie pe conservatorul Churchill, pe democratul Roosevelt şi pe liberalul Weizmann, mai presus de diferenţele lor doctrinare.

Însă istoria nu e făcută numai de politicieni, şi nici nu constă doar din fapte obiective. În panteonul civil al lui Isaiah Berlin figurează, la loc de cinste, savanţii, gânditorii, profesorii. Adică toţi cei care produc, critică sau

răspândesc ideile. La fel ca în celelalte cărţi ale lui Berlin, şi în aceasta se manifestă convingerea că ei sunt forţa motrice a vieţii, cortina pe care se proiectează întâmplările sociale şi cheile pentru a înţelege realitatea exterioară şi a explora intimitatea fiinţei omeneşti. De aceea, entuziasmul său se îndreaptă, fără rezerve, spre aceia care, precum Einstein, ne-au înnoit radical cunoaşterea lumii fizice sau, precum Aldous Huxley şi Maurice Bowra, ori ca poeţii Anna Ahmatova şi Boris Pasternak, au îmbogăţit spiritul epocii în care au trăit, punând în discuţie valorile intelectuale stabilite şi explorând noi teme de reflecţie sau creând opere a căror frumuseţe şi profunzime au produs încântarea şi, acelaşi timp, instruirea semenilor.

În raţionalistul convins care era Isaiah Berlin exista un moralist. Chiar dacă n-o spune chiar cu aceste cuvinte, din elogiile lui se desprinde ideea că, pentru el, era dificil, poate imposibil, să fie disociată măreţia intelectuală şi artistică a unui om de rectitudinea lui etică. Toate persoanele care se perindă în aceste pagini pline de reverenţă sunt pozitive, simultan, pe două planuri – cel intelectual şi cel moral – într-atât, încât uneori avem senzaţia că aceste două planuri sunt pentru Berlin unul singur. E adevărat că unii dintre oamenii lui exemplari, ca istoricul L. B. Namier, prezintă psihologii dificile şi, uneori, de nesuportat, dar la toţi aceştia există întotdeauna, ca fundament al personalităţii lor, noblеţe a sentimentelor, generozitate, decenţă, puritate a ţelurilor. Isaiah Berlin este atât de convingător, încât, când cineva îl citeşte, este gata să-l creadă până şi atunci când susţine că talentul şi virtutea sunt legate. Să fie oare mereu aşa?

Magicianul din Nord

Isaiah Berlin a fost un democrat şi un liberal, unul dintre acei puţini intelectuali toleranţi, capabili să recunoască faptul că propriile convingeri pot fi greşite, şi cele ale adversarilor săi ideologici pot fi corecte. Şi a dat dovada cea mai grăitoare a spiritului său deschis şi sensibil, care îl făcea să-şi confrunte întotdeauna ideile cu realitatea, spre a vedea dacă aceasta le confirmă sau le contrazice, străduindu-se din răsputeri să-i studieze nu atât pe filozofii şi gânditorii legaţi de cultura libertăţii, cât, mai ales, pe

duşmanii săi cei mai înverşunaţi, de pildă un Karl Marx sau comunismul, cărora le sunt dedicate o bună parte din eseurile cuprinse în cartea lui *The Sens of Reality*, ori un Joseph de Maistre, precursor ultrareacţionar al fascismului, căruia i-a consacrat unul dintre eseurile sale cele mai strălucite. Avea pasiunea cunoaşterii, iar înainte de a-i combate pe cei care promovau lucrurile detestate de el, cum sunt autoritarismul, rasismul, dogmatismul şi violenţa, voia să-i înţeleagă, să verifice cum şi de ce au ajuns să se identifice cu cauzele şi doctrinele ce agravau injustiţia, barbaria şi suferinţele omeneşti.

Un bun exemplu în acest sens este volumul *Magus of the North. J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (1993), colecţie de note şi eseuri pe care Berlin n-a apucat să le includă într-o carte şi pe care le-a adunat şi prefaţat Henry Hardy.

Ceea ce este extraordinar în notele, articolele şi schiţele pe care le-a dedicat teologului şi filozofului german Johann Georg Hamann (1730–1788), duşman de moarte al Iluminismului şi înflăcărat purtător de cuvânt al iraţionalismului, este faptul că, prin ele, acest reacţionar convins şi declarat ne apare ca o figură simpatică şi, în multe sensuri, chiar modernă. Pledoaria sa pentru abuzuri – pasiunile, instinctul, abisurile personalităţii –, ca parte integrală a ceea ce este omenesc, şi ideea sa că orice sistem filozofic exclusiv raţional şi abstract constituie o mutilare a realităţii şi a vieţii sunt pe deplin valabile. Iar teoriile lui îndrăzneţe, de pildă cea despre sex şi lingvistică, prefigurează într-un anume fel poziţiile libertare şi anarhice radicale, precum acelea ale unui Michel Foucault. De asemenea, se dovedeşte profetic avertismentul său că, dacă avea să continue pe drumul pe care apucase, filozofia viitorului va eşua într-un obscurantism indescifrabil, mască a golului şi a lipsei de substanţă, care o va face să nu fie la îndemâna cititorului comun.

Aceste coincidenţe sfârşesc la răspântia unde apare Dumnezeu, căruia Hamann îi subordonează tot ceea ce există, şi care constituie, pentru misticul german, justificarea şi explicaţia unică şi finală a istoriei sociale şi a destinelor individuale. Respingerea generalizărilor şi abstracţiunilor şi susţinerea particularului şi concretului au făcut din el un susţinător de frunte al individualismului şi un duşman de moarte al colectivului drept categorie

socială şi semn de identitate. În acest sens a fost, pe de o parte, spune Berlin, un precursor al romantismului şi a ceea ce, două secole mai târziu, avea să fie existenţialismul (mai ales în versiunea catolică a unui Gabriel Marcel), dar, pe de altă parte, unul dintre fondatorii naţionalismului şi chiar al fascismului, ca şi Joseph de Maistre.

Hamann s-a născut la Königsberg, fiind fiul unui bărbier-chirurg, în sânul unei familii pietiste luterane, iar copilăria lui s-a petrecut într-un mediu de oameni religioşi şi stoici, ai căror strămoşi n-aveau încredere în cărţi şi în viaţa intelectuală; însă el a fost un cititor nesăţios, şi s-a descurcat, reuşind să intre la universitate, unde a dobândit o formaţie multilaterală şi cam extravagantă în materii ca istoria, geografia, matematica, ebraica, teologia, învăţând totodată el singur franceza şi scriind poezii. A început să-şi câştige viaţa ca preceptor al copiilor din prospera burghezie locală şi, un timp, a părut cucerit de ideile ce veneau din Franţa lui Voltaire şi Montesquieu. Dar nu peste multă vreme, în cursul unei şederi la Londra legate de o misterioasă conspiraţie politică şi apoi, după câteva luni de distracţii şi excese care l-au dus la ruină, a survenit criza ce avea să-i schimbe viaţa.

S-a întâmplat în 1757. Ajuns în mizerie, izolat de lume, s-a adâncit în studierea Bibliei, convins, după cum avea să scrie mai târziu, precum Luther, că acea carte sacră a creştinismului este „o alegorie a istoriei secrete a sufletului fiecărui individ“. A ieşit din această experienţă transformat în acel conservator şi reacţionar certăreţ şi solitar care, în pamflete polemice ce se succedau ca nişte lovituri de pumn, avea să critice cu ferocitate toate manifestările modernităţii acolo unde se iveau: în ştiinţă, în obiceiuri, în viaţa politică, în filozofie şi, mai cu seamă, în religie. Se întorsese, cu zel înflăcărat, la protestantismul luteran al strămoşilor. Şi-a făcut pretutindeni o mulţime de adversari şi duşmani din pricina caracterului său nesuferit. Obişnuia să se învrăjbească până şi cu oameni care îl respectau şi voiau să-l ajute, precum Kant, care îi citise lucrările şi care a încercat să-i facă rost de un post la universitate. A spus despre el că „era un homunculus mărunt, agreabil ca să bârfeşti niţel, dar cu desăvârşire orb în faţa adevărului“. Pe Herder, care i-a fost admirator convins şi se considera discipol al lui, nu l-a apreciat niciodată din punct de vedere intelectual. Nu e ciudat, de aceea, că viaţa lui s-a scurs aproape în anonimat, cu puţini cititori, şi că a fost din cale

afară de austeră, din cauza obscurelor slujbe birocratice cu care își câștiga traiul.

După ce a murit, „Magicianul din nord“, cum îi plăcea să se numească pe sine Hamann, a căzut repede în uitare din cauza cercului restrâns de oameni care îi cunoșteau opera. Isaiah Berlin se întreabă: „Ce anume din opera lui merită să fie valorificat în zilele noastre?“ Răspunsul a dat naștere celui mai bun capitol din cartea sa: „The Central Core“ („Nucleul central“). Ceea ce este cu adevărat original în opera lui Hamann, se explică aici, este concepția sa despre natura omului, situată la antipozii viziunii optimiste și raționale pe care au promovat-o Enciclopediștii și filozofii francezi ai Iluminismului. Ființa omenească este o creație divină, fiind, prin urmare, suverană și unică și nu poate fi dizolvată într-o colectivitate, cum fac cei care inventează teorii („ficțiuni“, după Hamann) despre evoluția istoriei spre un viitor de progres, în care știința va face să dispară ignoranța și nedreptățile. Ființele omenești sunt diferite, ca și destinele lor; și cea mai mare sursă de înțelepciune nu este rațiunea, și nici cunoașterea științifică, ci sunt experiențele, suma trăirilor ce se acumulează de-a lungul existenței lor. În acest sens, gânditorii și academicienii din secolul al XVIII-lea îi păreau adevărați „păgâni“, mai îndepărtați de Dumnezeu decât „hoții, cerșetorii, criminalii și vagabonzii“, ființele cu viață „neregulată“ care, din cauza instabilității și tumultului existenței lor riscante, puteau adesea să se apropie într-un chip mai profund și mai direct de transcendența divină.

Era un puritan, și totuși în materie sexuală promova idei care i-au scandalizat pe toți contemporanii lui. „De ce un sentiment de rușine ne învăluie minunatele noastre organe de reproducere?“, se întreba. După părerea lui, a încerca să domolești patimile sexuale slăbește spontaneitatea și geniul oamenilor și, de aceea, cine vrea să se cunoască în profunzime trebuie să exploreze totul, inclusiv „să coboare în abisul orgiilor lui Bachus și Ceres“. Însă cel care se arăta atât de deschis în acest domeniu, în altul susținea că unicul mod de a garanta ordinea era printr-o autoritate verticală și absolută care să apere individul, familia și religia ca instituții tutelare și intangibile ale societății.

Înțelept, discret și liberal

Spre deosebire de Franța, care se întoarce la marii gânditori și scriitori, găzduind în sânul ei figuri mediatice, imagini populare, Anglia le ascunde și le păstrează în umbră, ca și cum, expuse la lumina publică, supuse manevrei publicitare, izbânzile lor intelectuale și artistice ar sărăci. Din aceste obiceiuri antinomice referitoare la monștrii lor sacri din domeniul științei sau al creației, se pot trage concluzii cu privire la vocația elitistă a culturii britanice și a celei democratice în Franța sau, mai exact, cu privire la snobismul cultural care, cel puțin cu începere din secolul al XVIII-lea, constituie semnul distinctiv major al vieții franceze, ca și reversul sau antipodul său, snobismul anticultural, notoriu în cea engleză.

În orice caz, nu există îndoială că, dacă, în loc să se exileze în Marea Britanie, familia Berlin s-ar fi refugiat la Paris, moartea lui Isaiah Berlin, în 1997, la 88 de ani, ar fi provocat focuri de artificii funebre, o serie de discursuri retorice asemeni celor dezlănțuite la moartea unui Sartre sau a unui Foucault. Însă în țara lui de adopție sir Isaiah Berlin a fost înmormântat cu discreția cu care a trăit și a scris, în solitudinea de mânăstire de la Oxford, universitate căreia i-a consacrat întreaga viață.

Fiind eseistul și gânditorul extraordinar care a fost, opera lui, una dintre cele mai bogate și incitante din punct de vedere politic și intelectual, a fost foarte puțin cunoscută în afara lumii de limbă engleză. Dar cu siguranță în privința aceasta modestia bolnăvicioasă a lui Berlin – unicul scriitor de mare talent din câți am cunoscut, care dădea impresia că e total lipsit de vanitatea confraților, crezând, foarte sincer, că lucrările lui în domeniile filozofiei, istoriei și criticii erau simple contribuții de ocazie, fără o relevanță deosebită – este la fel de vinovată ca mania secretistă, de catacombe, a academiei engleze. Însă în acest modest și cumsecade profesor cu nasul mare și chelie lucioasă exista o imensă înțelepciune. Se mișca dezinvolt într-o duzină de limbi, de la rusă la ebraică, de la germană la engleză și la principalele limbi romanice, și prin discipline și științe atât de diferite ca filozofia, istoria, literatura, științele fizice, muzica. A reflectat cu originalitate asupra tuturora și a scris în toate aceste domenii cu profunzime, eleganță și transparență absolută.

Pe lângă că a fost înțelept și modest, a fost un mare liberal. Aceasta, de bună seamă, ne face să ne mândrim noi, cei care credem că doctrina liberală

este simbolul culturii democratice – aceea a toleranței, pluralismului, drepturilor omului, suveranității individuale și legalității –, nava-amiral a civilizației. Acestea fiind spuse, trebuie să adăugăm că, în privința variatelor curente de gândire cuprinse în accepția de „liberal“, Isaiah Berlin nu a coincis pe deplin cu aceia care, ca un Friedrich von Hayek ori un Ludwig von Mises, văd în economia de piață garanția progresului – nu doar a celui economic, ci și a celui politic și cultural –, sistemul care poate armoniza cel mai bine diversitatea aproape infinită de expectative și ambiții omenești, în cadrul unei orânduiri care să apere libertatea. Isaiah Berlin a avut mereu îndoieli de natură social-democrată în legătură cu acel *laissez-faire* și le-a reiterat cu doar câteva săptămâni înainte de a muri, în splendidul interviu – un fel de testament – acordat lui Steven Lukes, repetând că nu putea să apere fără o anumită teamă libertatea economică nelimitată care „a umplut de copii minele de cărbuni“.

Liberalismul lui Isaiah Berlin a constat, mai ales, în exercitarea toleranței, într-o permanentă străduanie de a-și înțelege adversarul ideologic, ale cărui rațiuni și argumente a încercat să le pătrundă și să le explice cu un exces de scrupule ce îi descumpănea pe colegii săi. Cum e cu putință ca un partizan atât de incoruptibil al sistemului democratic, atât de ostil oricărei forme de colectivism, să scrie unul dintre cele mai nepărtinitoare studii despre Marx? Și, de asemenea, ca acest mare dușman al intoleranței să scrie cel mai bun eseu modern despre Joseph de Maistre și originile fascismului. Și cum de nu l-a împiedicat oare aversiunea lui pentru orice fel de naționalism – ci, mai curând, l-a îndemnat – să-l studieze pe reverendul Herder, piatra miliară a viziunii regionaliste, antiuniversaliste a istoriei?

Explicația era foarte simplă – și-l descrie perfect pe Isaiah Berlin. Ca disciplină intelectuală, a spus, „este plictisitor să-i citim pe aliați, care coincid cu punctele noastre de vedere. Mai interesant este să-l citim pe dușman, care pune la încercare soliditatea apărării noastre. Ceea ce m-a interesat cu adevărat întotdeauna e să descopăr ce puncte slabe, ce erori au ideile în care cred. De ce? Pentru a putea să le îndrept sau să le abandonez“. Cei care au citit opera lui Isaiah Berlin știu că nu e nimic ostentativ în aceste afirmații, că gândirea lui s-a rafinat și îmbogățit treptat, grație comparării cu aceea a adversarilor.

Activitatea sa intelectuală, bogată și densă s-a concentrat în eseuri, articole și recenzii, evitând marile sinteze, lucrările fundamentale ambițioase, proiectele de anvergură. Acest fapt nu este rezultatul dispersiunii și al multiplelor obligații, cum subliniază Ignatieff: întocmai ca Borges, pentru Berlin concentrarea, formatul mic, genul scurt era o vocație exclusivă.

În anii ’80, parcă pentru a demonstra că aceia care îi reproșau că nu realizase o operă cu un larg orizont tematic greșeau, a decis să-și dezvolte conferințele din 1965 despre rădăcinile romantismului (publicate postum, cu titlul *The Roots of Romanticism*) și a petrecut multe luni lucrând în mod sistematic, la British Library, făcând sute de fișe. În cele din urmă, a renunțat: proiectele de mare anvergură nu erau pentru el. Era lipsit de ambiție, de încrederea nemăsurată în sine însuși, de acel dram de obsesie și fanatism pe care îl cer marile opere. Eseul scurt era mai potrivit cu modestia sa, cu sceptica apreciere a propriei persoane, cu lipsa celei mai mici pretenții de a trece drept geniu sau savant, cu convingerea că tot ceea ce făcuse era puțin în acel strălucitor foc de artificii al gândirii universale.

Nu era adevărat, de bună seamă. Fiindcă acest eseist înnăscut – ceea ce s-ar putea spune și despre alt mare liberal: José Ortega y Gasset –, în relativ scurtele sale texte de interpretare și recitire a marilor filozofi, istorici sau scriitori din Europa clasică și modernă, a lăsat o operă capitală pentru cultura timpului nostru și pentru gândirea liberală.

Iar dintre liberali a fost, alături de Ortega y Gasset, cel mai bun prozator. Stilul său este la fel de transparent și de cuceritor precum cel al lui Stendhal – alt poligraf, care nu-și scria, ci își dicta textele –, și adesea bogăția și vivacitatea ideilor lui, a citatelor și exemplelor pe care le dădea, vioiciunea și eleganța cu care își expunea raționamentul dau eseurilor sale o calitate romanescă, de umanitate contagioasă.

Dintre autorii pe care i-am citit în ultimii treizeci de ani, Isaiah Berlin face parte dintre cei care m-au impresionat cel mai mult. Opiniile sale filozofice, istorice și politice mi s-au părut întotdeauna lămuritoare, demne de împărtășit. Totuși, mă gândesc că, chiar dacă poate foarte puțini în zilele noastre au văzut într-un mod atât de limpede ca el ce este viața – cea a individului în societate, cea a societăților în timp, impactul ideilor în

experiența cotidiană –, există o dimensiune a omului care nu apare, sau o face pe ascuns, în viziunea lui: aceea descrisă, mai bine ca oricine, de Georges Bataille. Această lume a absurdului care uneori obnubilează și ucide rațiunea: cea a inconștientului care, în doze întotdeauna imposibil de verificat și foarte greu de detectat, impregnează, orientează și uneori înrobește conștiința; cea a instinctelor obscure ce se ivesc subit pe drumuri neașteptate, pentru a intra în competiție cu ideile și, adesea, pentru a le substitui ca resorturi de acțiune, și chiar a distruge ceea ce acestea construiesc.

Nimic mai îndepărtat de viziunea limpede, senină, armonioasă, lucidă și sănătoasă despre om pe care o avea Isaiah Berlin decât concepția sumbră, confuză, bolnavă și înfierbântată a lui Bataille. Și totuși, cred că viața este probabil ceva care îi încinge și contopește într-un singur adevăr, în puternica sa incongruență, pe acești doi dușmani.

Eu l-am văzut de două ori în viața mea. Prima dată, așa cum am mai povestit, în anii ’80, la un dineu în casa istoricului Hugh Thomas, unde invitatul-vedetă era premierul Margaret Thatcher. A doua oară, a fost la Sevilla, în 1992, la congresul de comemorare a cinci sute de ani de la descoperirea Americii. Lumea îl înconjura cu elogii, pe care el le primea rușinat. Eu scrisesem o serie de articole despre el, care au servit apoi drept prolog la ediția spaniolă a eseului *Ariciul și vulpea*, unde am făcut gafa de a spune că se născuse în Lituania în loc de Letonia. „În fine, nu-i chiar așa de grav – mi-a sărit el în ajutor, cu bonomie –, fiindcă atunci când m-am născut eu toate astea erau Rusia.“ Mulțumesc, maestre.

Note

79. Michael Ignatieff, *A Life: Isaiah Berlin*, Chatto & Windus, Londra, 1998.

80. O selecție a acestor rapoarte remarcabile, multe dintre ele adevărate eseuri politice, a fost publicată în 1981: *Washington Despatches, 1941–1945: Weekly Political Reports from the British Embassy*, ediție de H. G. Nicholas, introducere de Isaiah Berlin, Londra, 1981.

Jean-François Revel (1924–2006)

O valoroasă contribuţie a Franţei contemporane în domeniul ideilor nu a fost cea a structuraliştilor, a deconstructiviştilor, şi nici a „noilor filozofi“, mai curând frapanţi decât temeinici, ci a unui jurnalist şi eseist politic: Jean-François Revel. Cărţile şi articolele sale, judicioase şi iconoclaste, originale şi incisive erau atrăgătoare în contextul stereotipurilor, prejudecăţilor şi condiţionărilor care au asfixiat dezbaterea politică a epocii noastre. Datorită independenţei sale, a abilităţii de a percepe când teoria încetează să exprime viaţa şi începe să o trădeze, a curajului de a înfrunta orice modă intelectuală şi a faptului că a apărat sistematic libertatea în toate domeniile unde ea este ameninţată sau ştirbită, Revel aminteşte de un Albert Camus sau de un George Orwell al zilelor noastre. Lupta lui a fost, ca şi în cazul lor, destul de neînţeleasă şi solitară.

La fel ca în cazul autorului lui *1984*, criticile cele mai dure ale lui Revel au avut ca ţintă stânga, deşi a fost, o bună parte a vieţii sale, socialist şi din această direcţie a fost atacat cu mai multă tărie. Este ştiut că ura cea mai puternică în viaţa politică o trezeşte ruda cea mai apropiată. Întrucât, dacă cineva şi-a câştigat pe bună dreptate titlul, astăzi atât de compromis, de „progresist“ în domeniul intelectual a fost el, căci s-a străduit să combată clişeele şi rutinele mentale care împiedicau avangardele politice contemporane să înţeleagă problemele sociale şi să propună pentru ele soluţii care să fie în acelaşi timp radicale şi posibile. Pentru a duce la capăt această sarcină de negare, Revel, ca Orwell în anii ’30, a optat pentru o atitudine relativ simplă, dar pe care puţini gânditori din zilele noastre au practicat-o: întoarcerea la fapte, subordonarea gândirii faţă de viaţa reală. A decide în funcţie de experienţa concretă valabilitatea teoriilor politice pare astăzi revoluţionar, întrucât obiceiul care s-a răspândit şi care, fără îndoială, a fost piedica cea mai mare a stângii din zilele noastre este cel opus: să se determine natura faptelor plecând de la teorie, ceea ce conduce, în general, la deformarea acestora pentru a coincide cu teoria. Nimic mai absurd decât

să credem că adevărul vine din idei spre acţiunile umane şi că nu acestea din urmă le insuflă celorlalte adevăr, fiindcă rezultatul acestei convingeri este ruptura dintre unele şi celelalte, iar aceasta a fost caracteristica cea mai pregnantă pe vremea lui Revel (mai ales, în ţările aşa-numitei lumi a treia) a ideologiilor de stânga, care impresionau mai ales prin furioasa lor irealitate.

Pe Revel îl interesau mai mult faptele decât teoriile, pe care n-a ezitat niciodată să le combată, când constata că nu erau confirmate de fapte. Foarte profundă trebuie să fie alienarea politică în care trăim pentru ca cineva care se limita la introducerea bunului-simţ în reflecţia asupra vieţii sociale – căci nu altceva este să te înverşunezi să supui ideile probei de foc a experienţei concrete – să pară un dinamitard intelectual.

La ce sunt buni filozofii?

S-a născut în 1924, la Marsilia, şi îndeplinea toate condiţiile care asigură în Franţa o carieră academică de nivel înalt: École Normale, titlul de profesor agregat în filozofie, lupta în Rezistenţă în timpul ocupaţiei naziste. A predat la institutele franceze din Mexic şi Florenţa, unde a învăţat spaniola şi italiana, două dintre cele cinci limbi pe care le vorbea la perfecţie. Biografia sa oficială spune că prima sa carte a fost eseul *Pourquoi des philosophes?* (1957) („*La ce sunt buni filozofii?*“), însă, de fapt, publicase înainte un roman, *Histoire de Flore* („*Povestea Florei*“), pe care, dintr-un exagerat simţ autocritic, nu l-a reeditat niciodată. Eseul acesta, şi continuarea lui, publicată peste cinci ani, *La Cabale des dévots* (1962) („*Cabala cucernicilor*“), au revelat lumii un pamfletar formidabil în stilul lui Voltaire, cult şi tăios, ironic şi concis, la care bogăţia ideilor şi spiritul rebel se manifestau într-o proză cizelată şi uneori incandescentă. Peste mai bine de o jumătate de veac de la apariţie, cartea aceasta îşi păstrează causticitatea – sau poate a devenit şi mai caustică, pentru că unele dintre figurile împotriva cărora se înverşuna, ca Heidegger, Jacques Lacan sau Claude Lévi-Strauss, au devenit apoi referinţe intelectuale de neatins.

Cum avea să spună el însuşi mai târziu, *Pourquoi des philosophes?* A fost despărţirea sa furtunoasă de filozofie. Dar şi de universitatea franceză şi de profesorii lui de ştiinţe umaniste, altă ţintă predilectă a sa, pe care îi

acuza că sunt mult în urma universităţilor americane şi germane, amorţiți din pricina nepotismului şi a unei retorici din ce în ce mai de neînțeles şi mai anoste. Cartea aceasta l-a scos pe Revel dintr-o lume academică unde pesemne ar fi vegetat foarte departe de actualitate şi l-a transformat în formidabilul jurnalist şi gânditor politic care avea să fie. Articolele şi eseurile sale, împreună cu cele ale lui Raymond Aron, au fost un model de luciditate în această a doua jumătate a secolului al XX-lea, marcată în Franţa de superioritatea aproape absolută a marxismului şi a variantelor sale, pe care amândoi le-au criticat, în numele culturii democratice. Nimeni nu i-a înlocuit şi, fără ei, ziarele şi revistele franceze par să fi pierdut calitativ şi să fi căpătat un aspect trist.

Cuvântul pamflet are acum o anumită conotație ignobilă, de text vulgar, greoi şi jignitor, dar în secolul al XVIII-lea era un gen literar de nivel înalt, la care recurgeau intelectualii cei mai iluştri ca să-şi întrețină disputele. Printre cele o mie de activităţi pe care le-a desfăşurat Jean-François Revel, figurează şi cea de a fi coordonat la editura nonconformistă a lui Jean-Jacques Pauvert o excelentă colecţie de pamflete, numită „Libertés“, prin care s-au perindat Diderot, Voltaire, Hume, Rousseau, Zola, Marx, Breton şi mulţi alţii. În această tradiţie se înscriu multe dintre cărţile sale, precum *La ce sunt buni filozofii?*, o reglare de conturi cu gânditorii din vremea sa şi cu însăşi filozofia, pe care, conform acestui eseu, descoperirile ştiinţifice, pe de o parte, şi, pe de alta, lipsa de anvergură şi de originalitate, ca şi obscurantismul filozofilor moderni o făceau din ce în ce mai neclară. Revel ştia despre ce vorbește, cunoştea în profunzime clasicii greci, cum se vede în splendida sa *Histoire de la philosophie occidentale* (1994). Toată cartea aceasta este plină de contraste între ceea ce însemna „a filozofa“ în Grecia lui Platon şi Aristotel sau în Europa lui Leibniz, Descartes, Pascal, Kant şi Hegel, şi modesta şi specializata preocupare, limitată adesea la lingvistică şi care îi uzurpă numele în zilele noastre.

Însă în carte nu apar doar critici severe la adresa filozofilor contemporani; sunt şi elogii. La adresa lui Sartre, de exemplu, pentru *Fiinţa şi neantul*, pe care Revel o consideră o reflecţie profundă, de mare îndrăzneală speculativă, precum şi pentru lui Freud, pe care îl revendică agresiv, mai ales împotriva anumitor psihanalişti, ca Jacques Lacan, care,

după părerea sa, încurcă în mod grotesc ideile lui Freud şi îl utilizează pentru a-şi ridica lui însuşi un vanitos monument. Totuşi, Revel este nedrept când îl mustră cu severitate pe Claude Lévi-Strauss, punându-i sub semnul întrebării cartea despre *Structurile elementare ale rudeniei*, acuzându-l pe autor că, deşi este un bun psiholog, nu are nici o contribuţie din punct de vedere sociologic la cunoaşterea omului primitiv. Extinde această afirmaţie la ansamblul studiilor lui Lévi-Strauss despre societăţile marginale, cu argumentul că, reducând toată analiza la descrierea mentalităţii primitive, concentrându-se asupra intimităţii psihologice, a neglijat investigarea lucrului cel mai important din punct de vedere social: raţiunea pentru care instituţiile societăţii tradiţionale au avut un anumit caracter şi pentru care se diferenţiau atât de mult unele de altele, la ce necesităţi răspundeau ritualurile, credinţele şi instituţiile fiecărei comunităţi. Lévi-Strauss nu îşi elaborase încă toată opera când Revel a scris acest eseu şi poate că acesta l-ar fi apreciat altfel pe marele antropolog dacă ar fi avut o perspectivă mai amplă asupra operei lui.

În anul 1971, cu ocazia unei reeditări a eseului *La ce sunt buni filozofii?*, autorul a scris un lung cuvânt înainte, în care trecea în revistă cele întâmplate în mediul intelectual al Franţei în cei unsprezece ani anteriori.

Nu rectifica nimic din ceea ce scrisese în 1957; din contră, găsea în structuralismul pe atunci la modă aceleaşi insuficienţe şi impostori pentru care criticase existenţialismul. Criticile cele mai acerbe se îndreaptă împotriva lui Althusser şi, mai ales, a lui Foucault, care devenise foarte actual de la publicarea cărţii *Cuvintele şi lucrurile* şi care declarase că „Sartre era un om al secolului al XIX-lea“ şi ale cărui afirmaţii retorice („ştiinţele umaniste nu există“ şi „omului, o invenţie recentă, i se poate prevedea apropiatul sfârşit“) făceau deliciul *bistrourilor* din Saint-Germain. (Curând avea să dea cu pietre în poliţişti şi să nege existenţa sida.)

În textul acesta, Revel avertiza că moda împingea filozofia spre nişte niveluri de artificialitate şi ezoterism ce păreau o formă de sinucidere, începând cu focul deschis de noii filozofi împotriva umanismului. Dar ceea ce îi stârneşte cel mai mult sarcasmul e strania alianţă dintre snobismul politic – a se citi marxism sau, încă şi mai grav, maoism – şi speculaţiile cele mai alambicate ale „teoriilor“ pe care le produceau fără măsură literaţii

unui curent structuralist ce cuprindea atâtea discipline şi genuri, încât nimeni nu mai înţelegea despre ce scriau. În acest sens, lider incontestabil era revista *Tel Quel*, al cărui geniu tutelar, subtilul Roland Barthes, tocmai explicase, inaugurându-şi prelegerile la Collège de France, că „limba este fascistă“. Analiza unui număr special din *Tel Quel* realizată de Revel, ridiculizând pretenţia discipolilor lui Barthes şi Derrida că teoriile lor literare şi experimentele lor lingvistice vor fi de folos proletariatului pentru a învinge burghezia în bătălia în care sunt încleştaţi, este rizibilă şi ucigătoare.

Foarte coerent cu criticile pe care le adresase colegilor filozofi, Revel s-a preocupat întotdeauna să îmbine rigoarea intelectuală cu claritatea expozitivă. În direcţia aceasta, a mers şi mai departe decât Raymond Aron, prietenul şi maestrul său, de la care a preluat responsabilitatea de a fi marele apărător al ideilor liberale, într-o ţară şi într-un moment istoric în care „opiul intelectualilor“ (cum a numit Aron marxismul) îi fascina pe gânditorii francezi. Toate cărţile lui Revel, fără excepţie, sunt la îndemâna cititorului de cultură medie, deşi în unele dintre ele se discută chestiuni de mare complexitate, precum doctrine teologice, erudite polemici despre filologie sau estetică, descoperiri ştiinţifice sau teorii despre artă. Nu a recurs niciodată la jargonul specializat şi nici nu a confundat obscuritatea cu profunzimea. A fost întotdeauna clar, fără a fi niciodată superficial. Faptul că a reușit acest lucru în cărţile sale este un mare merit; este și mai mare, având în vedere că acesta e și tonul sutelor de articole pe care le-a scris, în publicaţii în care, vreme de o jumătate de secol, a comentat în fiecare săptămână actualitatea: *France-Observateur*, *L’Express* (al cărui director a fost) şi *Le Point*.

Socialist și liberal

Încercând să-l denigreze, adversarii săi îl etichetau drept conservator. Nu a fost astfel niciodată. În tinereţe, a militat în rândurile socialismului, şi din motivul acesta s-a opus, cu critici acerbe, celei de-a Cincea Republici a generalului De Gaulle (*Le Style du Général*, 1965) şi a atacat, în 1968, într-un eseu necruțător, Franţa reacţiunii (*Lettre ouverte à la droite*).

Cu un an în urmă, candidase pentru un fotoliu de deputat din partea partidului lui François Mitterrand. Toată viaţa a fost republican ateu şi anticlerical, cenzor sever al spiritului dogmatic al tuturor bisericilor şi, în special, al celei catolice, apărător al laicismului şi al raţionalismului moştenite din Secolul Luminilor; a vorbit pe larg despre aceasta, cu înţelepciune şi umor, în cartea sa polemică cu fiul său Matthieu, călugăr budist şi traducător al lui Dalai Lama: *Le Moine et le Philosophe* (1997). Dintre varietăţile liberalismului, Revel s-a aflat mereu în aceea care se apropie cel mai mult de anarhism, deşi fără să cadă în el, cum sugerează insolenta declaraţie de la începutul memoriilor sale: „Urăsc familia, atât pe cea în care m-am născut, cât şi pe cele pe care eu însumi le-am întemeiat“.

Tentaţia totalitară

Revel a trăit în mijlocul polemicilor. Unul dintre marile scandaluri l-a provocat apariţia cărţii *Tentaţia totalitară* (1976), demonstraţie convingătoare – cu date la îndemâna întregii lumi, dar pe care lumea nu binevoise până atunci să le cerceteze – a acestei concluzii neaşteptate: că principalul obstacol în calea triumfului socialismului pe planetă nu este capitalismul, ci comunismul. Era vorba despre o carte încurajatoare, căci, deşi constituia o critică necruţătoare a ţărilor şi partidelor comuniste, nu dădea senzaţia unui eseu reacţionar, în favoarea conservatorismului, ci dimpotrivă: un efort de a reorienta în direcţia bună lupta în favoarea progresului, justiţiei şi libertăţii în lume, o bătălie care se îndepărtase de drumul ei şi îşi uitase scopurile, mai degrabă din cauza deficienţelor interne ale stângii decât a forţei şi abilităţii adversarului.

Revel îşi atinge momentele cele mai sugestive când se ocupă cu o operaţie care are ceva de masochism: autocritica tarelor şi maladiilor pe care stânga le-a lăsat să prospere în sânul ei până a anchilozat sub aspect intelectual; fascinaţia pentru dictatură, orbirea faţă de rădăcinile totalitarismului, complexul de inferioritate în faţa partidului comunist, incapacitatea de a formula proiecte socialiste diferite de modelul stalinist.

În ciuda anumitor pagini pesimiste, cartea lui Revel aducea un mesaj constructiv prin zelul de a prezenta reformismul drept calea cea mai scurtă

şi mai accesibilă pentru a îndeplini obiectivele sociale revoluţionare şi a promova social-democraţia ca sistem care a dovedit prin fapte că este capabil să dezvolte simultan justiţia socială şi economică, precum şi democraţia politică. Ne-a prins bine să citim această carte în Peru, în anii ’70, pentru că a apărut într-o perioadă când simţeam pe pielea noastră câteva dintre neajunsurile ale căror mecanisme le denunţa. Regimul dictatorial al generalului Velasco Alvarado naţionalizase în 1974 presa cotidiană şi suprimase orice tribună critică din ţară; totuşi, stânga tradiţională îl elogia, numindu-l progresist şi justiţiar. Erau zilele când exilaţii politici peruani – aprişti[81] şi populişti – nu-şi puteau prezenta cazul la Tribunalul Russell, constituit la Roma, care cerceta violarea drepturilor omului în America Latină, întrucât, după cum le-au comunicat organizatorii, situaţia lor nu se putea compara cu aceea a victimelor dictaturilor din Chile şi Argentina: oare dictatura militară peruană nu era „progresistă“?

Nici Marx, nici Isus

Pe lângă un social-democrat şi un liberal, în Revel se afla un libertar care îi corecta şi îi făcea şi mai buni pe ceilalţi, iar acest lucru se reflectă mai ales în *Nici Marx, nici Isus* (1970), o carte pe cât de amuzantă, pe atât de insolentă. Ceea ce susţinea acolo, cu exemple semnificative, era că manifestările cele mai importante de răzvrătire socială şi intelectuală în lumea contemporană se produseseră în afara partidelor politice de stânga, şi nu în ţările socialiste, ci în citadele ale capitalismului, ca Statele Unite şi Marea Britanie. Revoluţia, paralizată în naţiunile şi partidele „revoluţionare“, este vie, spunea Revel, datorită unor mişcări ca aceea a tinerilor, care în ţările industrializate pun la îndoială instituţii considerate de neatins – familia, banii, puterea, morala – şi prin trezirea politică a femeilor şi a minorităţilor culturale şi sexuale, care luptă pentru a-şi face respectate drepturile şi, din acest motiv, trebuie să atace bazele pe care funcţionează viaţa socială de secole întregi.

De asemenea, în problema informaţiei, analizele lui Revel erau ca întotdeauna oportune, ca atunci când a afirmat că „marea bătălie de la sfârşitul secolului XX, cea de care depinde rezultatul tuturor celorlalte, este

bătălia împotriva cenzurii“. Când încetează libertatea de exprimare liberă în sânul unei societăţi sau al unei instituţii oarecare, totul începe să se descompună, susţinea el. Nu doar că dispare critica, fără de care orice sistem sau organism social se atrofiază şi se corupe; ci această deformare este interiorizată de indivizi ca o strategie de supravieţuire şi, drept consecinţă, toate activităţile (în afară, poate, de cele strict tehnice) reflectă aceeaşi deteriorare. Aceasta este, în ultimă instanţă, afirma Revel, explicaţia crizei stângii în lume: faptul că a pierdut practica libertăţii şi nu numai din vina represiunii la care o supunea adversarul extern, ci şi din cauză că îşi însuşise convingerea sinucigaşă că eficacitatea este incompatibilă cu libertatea. „Orice putere este sau devine de dreapta, a scris. O preface în stânga doar controlul care se exercită asupra acesteia. Iar fără libertate nu există control.“

Cum sfârșesc democrațiile

Cartea lui Jean-François Revel care i-a adus cel mai mare prestigiu în lume, după *Tentaţia totalitară*, a fost *Cum sfârşesc democraţiile* (1983). Am citit-o în intervalele unui congres de jurnalism de la Cartagena, Columbia. Ca să scap de întreruperi, mă refugiam pe plaja de la hotel, sub nişte corturi care confereau locului o aparenţă beduină. Într-o după-amiază, cineva mi-a spus: „O citiţi pe Casandra asta modernă?“ Era un profesor de la Universitatea din Stanford, care citise de curând *Comment les démocraties finissent*. „M-a deprimat în asemenea măsură, că am avut coşmaruri o săptămână“, a adăugat. „Dar e adevărat că nu poţi s-o laşi din mână.“

Nu, nu poţi. Ca atunci când eram elev şi îi citeam pe Jules Verne şi pe Salgari în ora de matematică, mi-am petrecut o bună parte din sesiunile de comunicări ale acelui congres cufundat în argumentările lui Revel, disimulând cartea cu còpii de discursuri. Mi-am continuat lectura în interminabilul zbor transatlantic care m-a dus la Londra. Am terminat-o când avionul ateriza. Era o dimineaţă însorită, şi câmpia engleză, între Heathrow şi oraş, părea mai verde şi mai civilizată ca oricând. Sosirea în Anglia îmi producea (înainte de Brexit) o senzaţie de pace şi de încredere, de viaţă confortabilă, senzaţia că pun piciorul într-o lume în care, în ciuda

problemelor şi a crizei, un substrat de armonie şi solidaritate socială permitea ca instituţiile să funcţioneze, şi expresiile „respect faţă de lege“, „libertate individuală“, „drepturi ale omului“ aveau substanţă şi sens. Erau oare, toate acestea, condamnate să dispară într-un viitor mai mult sau mai puţin apropiat? Să fie Anglia de mâine regatul minciunii şi al grozăviei, pe care l-a descris Orwell în *1984*?

Cititorul cărţii *Cum sfârşesc democraţiile* rămâne cu impresia că – în afară de o schimbare, pe cât de radicală, pe atât de improbabilă în ţările liberale – această „scurtă paranteză“ se va închide curând, se va termina acest „accident“ care va fi fost democraţia în evoluţia omenirii, iar cele câteva ţări care i-au gustat roadele se vor confunda din nou cu cele care nu au ieşit niciodată din ignominia despotismului, care însoţeşte oamenii de la începutul istoriei.

O Casandră modernă? Revel, un moştenitor al acestei tradiţii de polemişti şi de iconoclaşti pe care i-au întruchipat enciclopediştii, scria cu eleganţă, raţiona cu soliditate şi îşi menţinea curiozitatea în alertă faţă de ce se întâmpla în restul lumii, ceea ce a constituit o caracteristică majoră a vieţii intelectuale în Franţa, pe care, din păcate, mulţi intelectuali francezi contemporani se pare că au pierdut-o. Surprinde în acest eseu exactitatea referinţelor la America Latină şi cât de bine documentate erau exemplele din Venezuela, Peru, Republica Dominicană, Cuba şi El Salvador. Toate cărţile lui Revel au fost heterodoxe; însă *Cum sfârşesc democraţiile* avea, pe lângă putere de convingere, ironie şi analize pătrunzătoare, ceva ce le lipsea celorlalte: un pesimism surprinzător.

Conform tezei cărţii, comunismul sovietic câştigase practic războiul cu Occidentul democratic, distrugându-l din punct de vedere psihologic şi moral, prin intermediul infiltrării de bacterii nocive care, după ce l-au paralizat, aveau să-i precipite – ca unui fruct copt – căderea. Responsabilitatea acestui proces aparţine, după Revel, democraţiilor înseşi, care, din apatie, inconştienţă, frivolitate, laşitate sau orbire, colaboraseră în mod iresponsabil cu adversarul, provocându-și propria ruină.

Revel înregistra impresionanta creştere a dominației sovietice în Europa, Asia, Africa şi America Latină şi caracterul ireversibil – după părerea lui – al acestei evoluții. Odată ce o ţară nimerește în interiorul zonei sale de

influenţă, ţările occidentale consideră acest episod ca definitiv şi de neatins, fără a ţine câtuşi de puţin seama de opinia locuitorilor ţării în cauză. Ar fi îndrăznit cineva, la Washington sau Londra, la începutul anilor ’80, să vorbească de „eliberarea“ Poloniei fără să fie considerat un pterodactil înverşunat să declanşeze un război nuclear din cauza provocărilor sale împotriva URSS? Moscova, în schimb, nu era constrânsă de aceleaşi scrupule. Politica sa de a ajuta ţările să se „elibereze“ de capitalism era coerentă, permanentă, nu întâmpina nici un fel de opoziţie internă şi adopta multiple tactici, ca, de pildă, intervenţia directă a trupelor sale, ca în Afganistan; intervenţia indirectă, prin intermediul forţelor cubaneze sau germane răsăritene, ca în Angola şi Etiopia; ajutorul militar, economic şi publicitar, ca în Vietnam şi în ţările unde existau procese de gherilă şi teroriste care, indiferent de linia lor ideologică, serveau strategia globală a URSS.

La sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, superioritatea militară a ţărilor occidentale în raport cu Uniunea Sovietică era zdrobitoare. În deceniul anilor ’80, lucrurile stăteau invers. Supremaţia sovietică era enormă în aproape toate domeniile, inclusiv în cel nuclear. Această formidabilă politică de înarmare nu se ciocnise de nici cel mai neînsemnat obstacol intern ca să se materializeze: cetăţenii URSS nici măcar nu ştiau prea bine ce se întâmplă. În Occident, în schimb, mişcarea pacifistă, împotriva armelor nucleare şi în favoarea dezarmării unilaterale, atinsese proporţii considerabile şi contamina mari partide democratice, ca laburismul englez şi social-democraţia germană.

Demonstraţia lui Revel cuprindea domeniile diplomatic, politic, cultural şi jurnalistic. Paginile cele mai incisive descriau eficacitatea cu care URSS a dus la capăt bătălia dezinformării Occidentului. Dovadă că a câştigat-o, afirma, erau sutele de mii de democraţi care ieşeau să protesteze în oraşele nord-americane, engleze, franceze, scandinave, împotriva „intervenţiei yankeilor“ în El Salvador, unde erau cincizeci de consilieri americani, cărora nu le-ar fi trecut niciodată prin cap să protesteze în acelaşi fel împotriva celor treizeci de mii de soldaţi sovietici în Afganistan sau a celor treizeci de mii de cubanezi din Angola.

Mai crede oare cineva, în Occident, că democraţia este bună de ceva?, se

întreba Revel. Judecând după felul în care intelectualii, conducătorii politici, sindicatele, organele de presă din Occident își autocritică sistemul, sancţionându-l continuu şi necruțător, s-ar părea că au asimilat criticile formulate împotriva lui de duşmani. Cum altfel s-ar explica utilizarea înşelătoare a unor formule precum „Război Rece“, legată mereu de Occident – când în perioada aceea URSS a atins supremaţia militară –, precum şi „colonialism“ şi „neocolonialism“, care păreau să aibă sens doar dacă erau asociate cu ţările occidentale, şi niciodată cu URSS? Încât, în subconştientul Occidentului, noţiunile de „eliberare“, „anticolonialism“, „naţionalism“ păreau inevitabil legate de socialism şi de ceea ce reprezenta Moscova.

Problema pe care o punea Revel în cartea sa părea aproape insolubilă. Singurul mod în care democraţia putea îndepărta pericolul pe care îl semnala ar fi fost să renunţe la ceea ce o face preferabilă unui sistem totalitar: dreptul la critică, la controlarea puterii, la pluralism, la caracteristica de a fi o societate deschisă. De aceea, în democraţie există libertate de presă, luptă politică, alegeri, contestare, iar inamicii pot să o „infiltreze“ cu uşurinţă, pot manipula informaţia, pot folosi, ca instrumente, intelectualii şi politicienii. Însă, dacă pentru a evita acest risc, o democraţie își întăreşte puterea şi sistemele de control, duşmanii săi câştigau de asemenea, impunându-i metodele şi obiceiurile lor.

Nu existau speranţe, în acest caz? Bărbaţii şi femeile din generaţia mea vom vedea lumea întreagă uniformizată într-o barbarie cu rachete şi calculatoare? Din fericire, n-a fost aşa, din două motive pe care, mi se pare, Revel nu le-a cântărit suficient. Primul: superioritatea economică, ştiinţifică şi tehnologică a democraţiilor occidentale. Avantajul acesta – în ciuda puterii militare sovietice – s-a accentuat, vreme în care cenzura continua să reglementeze viaţa academică din URSS şi planificarea birocratică îi asfixia mai departe agricultura şi industria. Al doilea: factorii interni ai dezagregării imperiului sovietic. În anii aceia, când îi citeai pe disidenţii ruşi sau manifestele muncitorilor polonezi, descopereai că acolo, în spatele Cortinei de fier, în ciuda represiunii şi riscurilor, palpita, crescândă, autentică, dragostea de libertate care părea să se ofilească printre cetăţenii din ţările libere.

Cunoașterea inutilă

După moartea lui Jean-Paul Sartre şi a lui Raymond Aron, Jean-François Revel a dobândit în Franţa calitatea de lider intelectual, dublată de cea de magistrat moral, care este instituţia tipic franceză a „mandarinatului“. Cunoscându-i apetitul publicitar redus şi suspiciunea în privinţa oricărei forme de escrocherie, îmi imaginez ce stânjenit s-a simţit într-o astfel de împrejurare. Însă nu mai avea cum s-o evite: ideile şi pronosticurile sale, luările de poziţie şi criticile făcuseră din el un *maître à penser* care fixa temele de dezbatere politică şi culturală, în jurul cărora, prin atracţie sau respingere, se definesc, sub aspect ideologic şi etic, contemporanii. Fără „mandarin“, viaţa intelectuală franceză ni s-ar părea fără susţinere şi informă, un haos aşteptându-şi cristalizarea.

Fiecare carte nouă a lui Revel provoca polemici ce transcendeau lumea specialiştilor, pentru că eseurile lui dezbăteau cu fervoare chestiuni de actualitate şi conţineau întotdeauna severe contestări împotriva totemurilor ridicate în slăvi de modă şi de prejudecăţile ce dădeau tonul. Cel care a publicat în 1988 *La Connaissance inutile* a fost subiect de diatribe şi controverse din cauza analizelor sale neîndurătoare şi, mai ales, din pricina criticii dure pe care o face în paginile acestei cărţi la adresa câtorva monştri sacri ai culturii contemporane. Însă, mai presus de bârfe şi de anecdotic, *Cunoaşterea inutilă* a fost citită şi asimilată de zeci de mii de cititori în toată lumea, fiind una dintre cărţile care, datorită profunzimii reflecţiei, integrităţii morale şi scopului ambiţios, constituie stimulentul unei epoci.

Teza pe care o dezvoltă *La Connaissance inutile* este următoarea: nu adevărul, ci minciuna este forţa care pune în mişcare societatea vremii noastre. Adică o societate care dispune, mai mult decât oricare alta din lungul drum străbătut de civilizaţie, de o informaţie extrem de bogată în privinţa cunoştinţelor obţinute de ştiinţă şi de tehnică, ceva ce ar putea garanta, în toate manifestările vieţii sociale, decizii raţionale şi de succes. Totuşi, susţinea Revel, nu este aşa. Uimitoarea dezvoltare a cunoaşterii şi a informaţiei aflate la îndemâna celor care vor să se străduiască să profite de ea nu i-a împiedicat pe cei care organizează viaţa celorlalţi şi orientează mersul societăţii să comită mai departe aceleaşi greşeli şi să provoace

aceleaşi catastrofe, pentru că hotărârile continuă să le fie dictate, mai curând decât de raţiune, de prejudecată, de pasiune sau de instinct, ca în vremurile pe care (cu o doză considerabilă de cinism) îndrăznim încă să le numim „barbare“.

Pledoaria lui Revel era îndreptată cu precădere împotriva intelectualilor din societăţile dezvoltate din Occident. Cei mai îndârjiţi şi poate cei mai nocivi adversari ai societăţii liberale nu sunt, după Revel, adversarii din exterior – regimurile totalitare din Est şi tiraniile *progresiste* din lumea a treia –, ci acest vast conglomerat de oameni care obiectează din interior, constituind *intelligentsia* din ţările libere, şi a căror motivaţie preponderentă pare să fie ura faţă de libertate, aşa cum se înţelege şi se practică aceasta în societăţile democratice.

Contribuţia lui Gramsci la marxism a constat, mai ales, în a conferi *intelligentsiei* funcţia istorică şi socială care, în textele lui Marx şi ale lui Lenin, era monopolul clasei muncitoare. Această funcţie a fost literă moartă în societăţile marxiste, unde clasa intelectuală – aidoma celei muncitoare, pe de altă parte – era un simplu instrument al elitei sau „nomenclaturii“ care îşi însuşea toată puterea în folos propriu. Citind eseul lui Revel, ajungi să gândeşti că teza lui Gramsci despre rolul „intelectualului“ ca modelator şi îndrumător al culturii obţinea doar o confirmare sinistră în societăţile pe care Karl Popper le-a numit „deschise“. Spun „sinistră“, întrucât consecinţa acestui lucru, pentru Revel, era că societăţile libere pierduseră bătălia ideologică împotriva lumii totalitare şi puteau, într-un viitor nu foarte îndepărtat, să o piardă şi pe cealaltă, cea care avea să le priveze de binele lor cel mai de preţ: libertatea.

Dacă, formulată astfel, într-o sinteză restrânsă, teza lui Revel pare excesivă, când cititorul se cufundă în apele clocotitoare ale *Cunoaşterii inutile* – o carte unde vigoarea prozei, inteligenţa incisivă, documentarea enciclopedică şi scânteierile de umor sarcastic se conjugă pentru a face din lectură o experienţă hipnotică – şi se confruntă cu demonstraţiile concrete pe care se sprijină nu poate să nu se înfioare. *Aceştia* erau marii exponenţi ai artei, ai ştiinţei, ai religiei, ai jurnalisticii, ai învăţământului din lumea numită *liberă*?

Revel arată cum zelul de a discredita şi prejudicia propriile guverne –

mai ales dacă acestea, cum era cazul lui Reagan, Thatcher, Kohl sau Chirac, erau de „dreapta“– făcea ca marile mijloace de comunicare occidentale – ziare, posturi de radio şi canale de televiziune – să manipuleze informaţia, încât ajungeau uneori să justifice, datorită prestigiului de care se bucură, flagrante minciuni politice. Dezinformarea, spune Revel, este extrem de sistematică în privinţa ţărilor din lumea a treia catalogate drept „progresiste“, unde mizeria endemică, obscurantismul politic, haosul instituţional şi brutalitatea represivă erau atribuite, dintr-o chestiune de principiu – act de credinţă anterior şi impermeabil la cunoaşterea obiectivă –, unor uneltiri perfide ale puterilor occidentale sau celor care, în sânul acelor ţări, apărau modelul democratic şi luptau împotriva colectivismului, a partidelor unice şi a controlului de către stat a economiei şi informaţiei.

Exemplele lui Revel păreau înspăimântătoare, pentru că mijloacele de comunicare cu care îşi ilustra pledoaria lăsau impresia că erau cele mai libere şi mai bine dotate din lume din punct de vedere tehnic: *The New York Times*, *Le Monde*, *The Guardian*, *Der Spiegel* etc. şi canale ca CBS din Statele Unite sau Televiziunea Franceză. Dacă în aceste organe, care dispun de resursele materiale şi profesionale cele mai fecunde pentru a verifica adevărul şi a-l aduce la cunoştinţă, acesta era adesea ascuns sau deformat în virtutea unui *parti-pris* ideologic, ce se putea aştepta de la mijloacele de comunicare aliniate deschis – cele din ţările cu cenzură, de exemplu – sau cele care dispuneau de condiţii materiale şi intelectuale de muncă mult mai precare? Cei care trăiesc în ţări subdezvoltate ştiu foarte bine ce se poate aştepta: în practică, graniţele dintre informaţie şi ficţiune – dintre adevăr şi minciună – se evaporă în mijloacele de comunicare, încât este imposibil să se cunoască în mod obiectiv ce se întâmplă în jurul nostru.

Paginile cele mai alarmante din cartea lui Revel semnalează cum poate patima ideologică să ducă la măsluirea adevărului în domeniul ştiinţific cu aceeaşi lipsă de scrupule ca în jurnalistică. Modul în care, la un moment dat, a fost răstălmăcit, de exemplu, adevărul despre sida pentru a ponegri Pentagonul – într-o genială operaţie publicitară care, în cele din urmă, avea să se dovedească programată de KGB – demonstra că nu există în adevăratul sens al cuvântului redută a cunoaşterii – nici măcar ştiinţele exacte – unde să nu poată ajunge ideologia cu puterea sa de a răstălmăci,

implantând minciuni utile cauzei.

Pentru Revel, nu exista nici o îndoială: dacă societatea liberală, cea care a câştigat în practică bătălia civilizaţiei, creând formele cele mai umane – sau cele mai puţin inumane – de existenţă din toată istoria, se prăbuşea, şi cele câteva ţări care-şi însuşiseră valorile libertăţii, ale raţionalităţii, ale toleranţei şi ale legalităţii se confundau din nou cu hăul tiraniei politice, al sărăciei materiale, al brutalităţii, al obscurantismului şi al atotputerniciei care a fost întotdeauna, şi continuă să fie, soarta celei mai mari părţi a omenirii, responsabilitatea îi revine în primul rând ei înseşi, pentru că a cedat – avangardele sale culturale şi politice, mai ales – cântecului sirenei totalitare şi pentru că cetăţenii liberi au acceptat sinuciderea aceasta fără să reacţioneze.

Nu toate imposturile pe care *Cunoaşterea inutilă* le denunţa erau politice. Unele afectau activitatea culturală, erodând-o pe dinăuntru. Oare în aceste ultime decenii, mulţi cititori nespecializaţi care am citit lucrările anumitor aşa-zise somităţi intelectuale ale momentului, ca Lacan, Althusser, Teilhard de Chardin sau Jacques Derrida, n-am avut bănuiala unei fraude, adică a unor retorici elaborate, al căror ermetism ascundea banalitatea şi golul? Există discipline – lingvistica, filozofia, critica literară şi artistică, de exemplu – ce par special dotate pentru a cultiva amăgirea care preface trăncăneala pretenţioasă a anumitor arivişti în ştiinţa umanistă la modă. Pentru a ieşi în întâmpinarea acestui gen de înşelăciuni, este nevoie nu doar de curajul de a te încumeta să înoţi împotriva curentului, ci şi de garanția unei culturi care să cuprindă multe domenii ale cunoaşterii. Tradiţia autentică a umanismului, pe care Revel o reprezenta atât de bine, este singurul lucru care poate împiedica sau diminua distrugerile în viaţa culturală a unei ţări, deformările – lipsa de ştiinţă, pseudocunoaşterea, artificiul care trece drept gândire creatoare – care sunt simptome neîndoielnice ale decadenţei sale.

În capitolul intitulat în mod semnificativ „Eşecul culturii“, Revel îşi sintetiza analiza astfel: „Marea nenorocire a secolului XX este faptul că a fost cel în care idealul libertăţii s-a pus în serviciul tiraniei, idealul de egalitate în serviciul privilegiilor şi toate aspiraţiile, toate forţele sociale reunite în mod original în termenul «stânga» s-au angajat în serviciul

sărăcirii şi al servituţii. Această imensă impostură a falsificat tot secolul, în parte din vina celor mai mari intelectuali. Ea a corupt până în cele mai mici detalii limbajul şi acţiunea politică, a răsturnat sensul moralei şi a impus minciuna în serviciul gândirii“.

Am citit această carte a lui Revel cu o fascinaţie pe care nu o mai simţeam de multă vreme pentru nici un roman sau eseu, datorită talentului intelectual şi curajului moral al autorului şi, de asemenea, pentru că îi împărtăşeam multe dintre temerile şi furiile sale în privinţa responsabilităţii atâtor intelectuali – uneori, a celor mai iluştri – în dezastrele politice ale epocii noastre: violenţa şi penuria care însoţesc întotdeauna asasinarea libertăţii.

Dacă „trădarea clericilor“ a atins în lumea democraţiilor dezvoltate dimensiunile pe care le denunţa Revel, ce să mai spunem despre ce se întâmplă în ţările sărace şi inculte, unde nu se hotărăşte încă modelul social? Dintre ei se recrutează aliaţii cei mai disponibili, complicii cei mai laşi şi propagandiştii cei mai josnici ai duşmanilor libertăţii, încât noţiunea însăşi de „intelectual“, între noi, ajunge uneori să pară caricaturală şi deplorabilă. Cel mai rău din toate acestea este că, în ţările subdezvoltate, „trădarea clericilor“ nu se supune opţiunilor ideologice, ci, în majoritatea cazurilor, unui oportunism pur: pentru că a fi „progresist“ este singurul mod posibil de a escalada poziţii în mediul cultural – întrucât *establishment*-ul academic sau artistic este aproape întotdeauna de stânga – sau, pur şi simplu, doritor de prosperitate (câştigând premii, obţinând invitaţii şi chiar burse de la Fundaţia Guggenheim). Nu este o întâmplare şi nici un pervers capriciu al istoriei faptul că, în general, cei mai agresivi dintre intelectualii noştri „antiimperialişti“ latino-americani ajung profesori în universitățile din Statele Unite.

Şi totuşi, în ciuda a toate, sunt mai puţin pesimist în privinţa viitorului societăţii deschise şi al libertăţii în lume decât se arăta Jean-François Revel în cartea sa. Optimismul meu se bazează pe această convingere care o combate pe cea a lui Gramsci: nu *intelligentsia* face istoria. În general, popoarele – femeile şi bărbaţii fără chip şi fără nume, „oamenii comuni“, cum îi numea Montaigne – sunt mai buni decât majoritatea intelectualilor: mai chibzuiți, mai pragmatici, mai democratici, mai liberi când trebuie să

hotărască cu privire la chestiuni sociale şi politice. Reflexele omului fără calităţi, nevoit să opteze pentru tipul de societate în care trebuie să trăiască, sunt de obicei raţionale şi decente. Dacă n-ar fi aşa, nu ar exista în America Latină atâtea guverne civile câte sunt acum, nici nu ar fi căzut atâtea dictaturi în ultimele decenii. Şi nici nu ar supravieţui atâtea democraţii, în ciuda crizei economice şi a crimelor pricinuite de violenţa politică. Avantajul democraţiei este că în ea sentimentele acestor „oameni comuni“ predomină, mai devreme sau mai târziu, asupra sentimentelor elitelor. Iar exemplul lor, încetul cu încetul, poate contagia şi îmbunătăţi ambianţa. Oare nu aceasta indicau timidele semnale de deschidere din citadela totalitară a aşa-numitei *perestroika*, chiar în timp ce se publica *Cunoaşterea inutilă*?

În orice caz, nu era totul pierdut pentru societăţile deschise când în ele mai existau intelectuali capabili să gândească şi să scrie cărţi ca acelea ale lui Jean-François Revel.

Terorism și democrație

În 1987, a apărut o compilaţie de articole ale lui Revel care acopereau zece ani (din 1977 până în 1987), cu titlul *Le Terrorisme contre la démocratie*. Toate se refereau într-adevăr la atentate, sechestrări, crime, luări de ostatici, care aveau loc în diferite ţări europene, opera unor grupări extremiste despre care se credea că nu au legătură unele cu altele şi că, în pofida victimelor şi a agitaţiei pe care le provocau, constituiau un fenomen marginal al vieţii politice europene. Este interesant să citim în zilele noastre critica virulentă pe care o face Revel în aceste texte jurnalistice viziunii ingenue, superficiale şi, în ultimă instanţă, laşe asupra unei ameninţări ce avea să crească, până va clătina, peste câţiva ani, toată viaţa politică occidentală şi îl va transforma pe terorist în protagonistul central al vieţii politice a vremii noastre.

Aproape toate articolele susţin, împotriva a ceea ce se considera un fapt irefutabil – lipsa de legătură şi caracterul marginal al acţiunilor teroriste în Italia, Germania, Italia, Franţa, Belgia –, că exista în toate aceste acţiuni o orientare inechivocă, aceea de a ataca şi a slăbi democraţiile, precum şi o coordonare ascunsă a diferitelor grupuri şi celule teroriste, care erau ajutate

şi teleghidate de Irak, Iran şi Siria şi, de asemenea, de Uniunea Sovietică, prin intermediul ţărilor-satelit, ca Bulgaria, Germania de Est şi Cehoslovacia.

Revel critică dur guvernele occidentale, pentru că nu văd în terorism o strategie planificată a statelor care se ambiţionează să slăbească democraţiile şi să obţină de la ele – prin teroare – ajutoare, concesii şi privilegii şi pentru că refuză să colaboreze şi să-şi coordoneze lupta împotriva acestui duşman alunecos, cu credinţa stupidă că, arătându-se docile şi inoperante în faţa acţiunilor teroriste, le-ar deturna spre alte ţări, protejându-le pe cele proprii. Revel arată multe cazuri flagrante de astfel de lipsă de solidaritate între ţările occidentale, scoţând în evidenţă, de exemplu, ploaia de critici cu care ţările europene au primit bombardamentele împotriva lui Gaddafi ordonate de preşedintele Reagan, sătul de acţiunile teroriste pe care Libia le săvârşea împotriva cetăţenilor şi instituţiilor americane în Orientul Mijlociu. Cea mai bună dovadă că nu se lichidează terorismul făcându-i concesii, insistă Revel în aceste texte, este aceea că, în ciuda faptului că refuzase să predea teroriştii capturaţi pe teritoriul său ţărilor care îi cereau, Franţa fusese lovită în repetate rânduri prin atentate şi crime. Toate acestea dobândesc o valoare profetică, din perspectiva pe care o avem acum despre această problemă şi despre grozăviile prin care terorismul s-a înverşunat împotriva Franţei în zilele noastre. Revel a fost unul dintre puţinii analişti politici care a intuit, de la primele atentate comise în Europa de Grupul Baader, de Brigăzile Roşii, de Acţiunea Directă sau de ETA, o ofensivă antidemocratică şi totalitară împotriva societăţilor libere, ofensivă care în deceniile următoare avea să crească din cauza inerţiei şi a lipsei de reflexe sau de convingeri care au atenuat sau au anulat răspunsul victimelor, provocând în ţările europene noi apariţii ale celui mai antidemocratic naţionalism şi un zbucium şi o confuzie cu grave consecinţe pentru supravieţuirea societăţilor libere.

Hoţul în casa goală

Toate cărţile pe care le-a scris Revel au fost interesante şi polemice, însă memoriile sale, publicate în 1997 cu enigmaticul titlu *Le Voleur dans la*

maison vide, erau în plus şi amuzante, fiind vorba de o dezinvoltă confesiune de mici păcate, pasiuni, ambiţii şi frustrări, scrisă pe un ton lejer şi uneori ilar de către un marsiliez pe care peripeţiile vieţii l-au îndepărtat de cariera universitară visată în tinereţe, transformându-l în eseist şi jurnalist politic.

Această schimbare de rută părea să-i provoace o oarecare tristeţe retrospectivă. Totuşi, din punctul de vedere al cititorilor săi, nu a fost un păcat, ci mai curând un noroc faptul că, din vina lui Sartre şi a unei frumoase jurnaliste pe care a lăsat-o însărcinată când era foarte tânăr, a trebuit să-şi abandoneze proiectele academice şi să plece în Mexic, apoi în Italia, să țină cursuri de limbă şi cultură franceză. Zeci de profesori de filozofie din generaţia sa au lâncezit în amfiteatre, predând o disciplină care, cu foarte puţine excepţii (una dintre ele, Raymond Aron, căruia Revel îi trasează în această carte un profil pervers, în chip afectuos), s-a specializat în aşa fel, încât nu pare să mai aibă prea mare legătură cu viaţa oamenilor. În cărţile şi articolele sale, scrise prin redacţii sau acasă, instigat de istoria în devenire, Revel nu a încetat niciodată să facă filozofie, însă în stilul lui Diderot sau Voltaire, plecând de la o problematică de actualitate, iar contribuţia sa, lucidă şi îndrăzneaţă, la dezbaterea de idei din vremea noastră a demonstrat, aşa cum în domeniul limbii noastre a făcut-o un José Ortega y Gasset, că jurnalismul putea fi foarte creativ, un gen compatibil cu originalitatea intelectuală şi eleganţa stilistică.

Hoţul în casa goală evocă, prin intermediul episoadelor şi personajelor-cheie, o viaţă intensă şi transhumantă, unde se întâlnesc transcendentul – rezistenţa împotriva nazismului în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, avatarurile jurnalismului francez în ultima jumătate de secol – şi extravagantul, ca în descrierea amuzantă a unui celebru guru, Gurdjieff, al cărui cerc de fideli l-a frecventat în anii tinereţii. Schiţat cu tuşe de caricaturist talentat, celebrul iluminat, care a lăsat cu gura căscată mulţi naivi şi snobi în exilul său parizian, apare în aceste pagini ca o irezistibilă lipitoare beată, secătuind pungile şi sufletele discipolilor săi, printre care, oricât de surprinzător ar părea, alături de oameni inculţi şi nepregătiţi, uşor de îmbrobodit, erau intelectuali şi persoane instruite, care au luat flecăreala confuză a lui Gurdjieff drept o doctrină care garanta cunoaşterea raţională şi

pacea spiritului.

Portretul este devastator, însă, ca în alte câteva din galeria de personaje ale memoriilor, severitatea aceasta era atenuată de atitudinea jovială şi înţelegătoare a naratorului, al cărui zâmbet binevoitor îl salvează în ultima clipă pe cel ce este gata să se dezintegreze sub greutatea propriei şiretenii, josnicii, imbecilităţi sau a propriului cinism. Unele dintre profilurile acestor prieteni, profesori, adversari sau simpli colegi de generaţie şi profesie sunt afectuoase şi neaşteptate, ca acela al lui Louis Althusser, profesorul lui Revel la École Normale, care apare ca o figură puţin mai umană şi mai atrăgătoare decât s-ar fi putut aştepta de la talmudicul şi sufocantul comentator structuralist al *Capitalului*, sau al lui Raymond Aron, care, în ciuda ocazionalelor suspiciuni şi neînţelegeri cu autorul, când amândoi erau colaboratori-vedetă la *L'Express*, este tratat întotdeauna cu respect, chiar şi când îl exaspera pe Revel cu incapacitatea sa de a adopta o poziţie corectă în conflictele provocate adesea de el însuşi.

Alteori, portretele sunt necruţătoare şi umorul nu reuşeşte să atenueze cerneala vitriolică cu care sunt schiţate. Este cazul furtivei apariţii a ministrului socialist francez din timpul Războiului din Golf, Jean-Pierre Chevènement („Lenin provincial şi habotnic, făcând parte din categoria de tâmpiţi cu faţă de oameni inteligenţi, mai mârşavi şi periculoşi decât cei inteligenţi cu feţe de tâmpiţi"), sau al lui François Mitterrand însuşi – de care autorul a fost foarte aproape înainte de venirea acestuia la putere –, care-şi dispută cu Jimmy Goldsmith titlul de cel mai neobişnuit şi lamentabil biped dintre cei care se perindă în parada de carnaval a acestor memorii.

Revel îl caracterizează pe Mitterrand ca pe un om în mod fatal dezinteresat de politică (deopotrivă, de morală şi de idei), împăcându-se cu ea pentru că era o cerinţă inevitabilă pentru singurul lucru de care îi păsa: să ajungă la putere şi să o menţină cât mai mult posibil. Descrierea este memorabilă, ceva ca un fel de *identikit* al unui anumit soi de om politic de succes: înveliş simpatic, tehnică de cuceritor profesionist, o cultură de suprafaţă, întărită de gesturi şi citate bine memorate, o minte glacială, vecină cu genialitatea, pe lângă o aptitudine ieşită din comun de a manipula fiinţe umane, valori, cuvinte, teorii şi programe în funcţie de împrejurări.

Nu doar liderii de stânga sunt blamaţi cu amuzantă lipsă de respect în memorii; mulţi demnitari de dreapta, începând cu Valéry Giscard d'Estaing, apar, de asemenea, ca exemple de demagogie şi iresponsabilitate, capabili să pună în pericol instituţiile democratice sau viitorul propriei ţări din pricina unor mizerabile orgolii şi a unei viziuni meschine, pe termen scurt, a politicii.

Cel mai delicios (şi totodată cel mai crud) dintre portrete, o adevărată capodoperă în carte, este cel al milionarului anglo-francez Jimmy Goldsmith, proprietar al ziarului *L'Express* în anii când Revel a condus acest săptămânal, ani în care, în treacăt fie spus, publicaţia a atins o calitate informativă şi intelectuală pe care nu a avut-o nici înainte, şi nici după aceea. Scott Fitzgerald credea că „bogaţii sunt diferiţi", iar strălucitorul, chipeşul şi norocosul Jimmy (care a ajuns în 1997 la extrema de a scăpa de plictiseală delapidând douăzeci de milioane de lire sterline pentru un Partid al Referendumului ca să apere, la alegerile din anul acela în Regatul Unit, suveranitatea britanică împotriva aspiraţiilor coloniale ale Bruxelles-ului şi ale cancelarului Kohl) părea să-i dea dreptate. Poate că este însă greu în cazul acesta să împărtăşească admiraţia pe care autorul *Marelui Gatsby* o simţea pentru milionari. O fiinţă umană poate avea un talent excepţional pentru finanţe şi, în acelaşi timp, întocmai ca personajul în chestiune, să fie un megaloman grotesc, autodistructiv şi stângaci în orice altă privinţă. Trecerea în revistă a delirantelor proiecte politice, jurnalistice şi sociale pe care Goldsmith le concepea, uitându-le aproape simultan, şi a intrigilor pe care le urzea împotriva lui însuşi, într-o permanentă sabotare a unei întreprinderi care, în ciuda acestui fapt, continua să-i aducă beneficii şi prestigiu, este extrem de nostimă, cu scene şi anecdote ce par ieşite dintr-un roman balzacian şi care provoacă cititorului hohote de râs.

Dintre toate meseriile, vocaţiile şi aventurile lui Revel – profesor, critic de artă, filozof, autor de antologii, gastronom, analist politic, scriitor şi jurnalist – pe cele două din urmă le-a preferat şi în ele a lăsat urma cea mai durabilă. Toţi jurnaliştii ar trebui să citească mărturia sa despre grandoarea şi mizeriile acestei profesii, ca să afle ce pasionantă poate să fie şi, de asemenea, despre abaterile şi ravagiile care pot deriva din ea. Revel menţionează câteva episoade de vârf ale contribuţiei jurnalismului din

Franţa la clarificarea unui adevăr până atunci ascuns de „ceaţa amăgitoare a conformismului şi a complicităţii“. De exemplu, incredibila descoperire – făcută de un jurnalist clarvăzător în nişte lăzi de gunoi îngrămădite în apropierea unei bănci, în timpul grevei gunoierilor din Paris – a maşinăriei financiare organizate de URSS în Franţa pentru a subvenţiona partidul comunist.

Nu mai puţin remarcabilă a fost investigarea misterioaselor peripeţii ale lui Georges Marchais, secretar general al acelui partid, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, când a lucrat ca voluntar în fabrici ale Germaniei naziste. Această a doua ştire în premieră n-a avut însă repercusiunea care era de aşteptat, întrucât, din cauza momentului politic, nu doar stânga şi-a manifestat interesul de a o trece sub tăcere. A ţinut-o secretă şi presa de dreapta, temându-se să nu afecteze candidatura prezidenţială a lui Marchais prin dezvăluirea slăbiciunilor pronaziste din tinereţea liderului comunist şi potenţialii săi votanţi să nu treacă la Mitterrand, ceea ce l-ar fi prejudiciat pe candidatul Giscard. În felul acesta, respins de dreapta şi de stânga, adevărul despre trecutul lui Marchais, minimalizat şi negat, a sfârşit prin a se eclipsa, iar el a putut să-şi continue cariera politică fără umbre, până la blânda pensionare.

Aceste memorii prezintă un Revel în plină formă: clocotitor, arţăgos şi vital, pasionat de idei şi de plăceri, de o curiozitate nesăţioasă şi condamnat, din pricina anormalei sale integrităţi intelectuale şi a vocaţiei polemice, să trăiască punând veşnic la îndoială aproape tot ce îl înconjoară. Luciditatea cu care detecta capcanele şi autojustificările colegilor şi curajul de a denunţa oportunismul şi laşitatea intelectualilor care se pun, din fanatism sau din apetit de sinecuri, în serviciul celor puternici au făcut din el un „damnat“ modern, un moştenitor al marii tradiţii a nonconformiştilor francezi, cea care provoca revoluţii şi incita spiritele libere să chestioneze totul, de la legi, sisteme, instituţii, principii etice şi estetice, până la haine şi reţete de bucătărie. Această tradiţie agonizează în zilele noastre – şi eu cel puţin, oricât scrutez orizontul, nu văd continuatori în noile promoţii de scribi, poate cu excepţia lui André Glucksmann, din nefericire dispărut. Tare mă tem, aşadar, că odată cu Revel se va stinge. Însă, e drept, cu cele mai mari onoruri.

Moartea lui Jean-François Revel în 2006, după o dureroasă agonie, a deschis un gol intelectual în Franţa pe care nimeni nu l-a umplut în perioada următoare. Ea a privat cultura liberală de unul dintre cei mai talentaţi şi căliţi combatanţi şi ne-a lăsat pe noi, admiratorii şi prietenii săi, cu îngrozitoarea senzaţie că am rămas orfani.

Notă

81. Membru al Partidului Aprist Peruvian (lb. sp. Alianza Popular Revolucionaria Americana). (N.tr.)

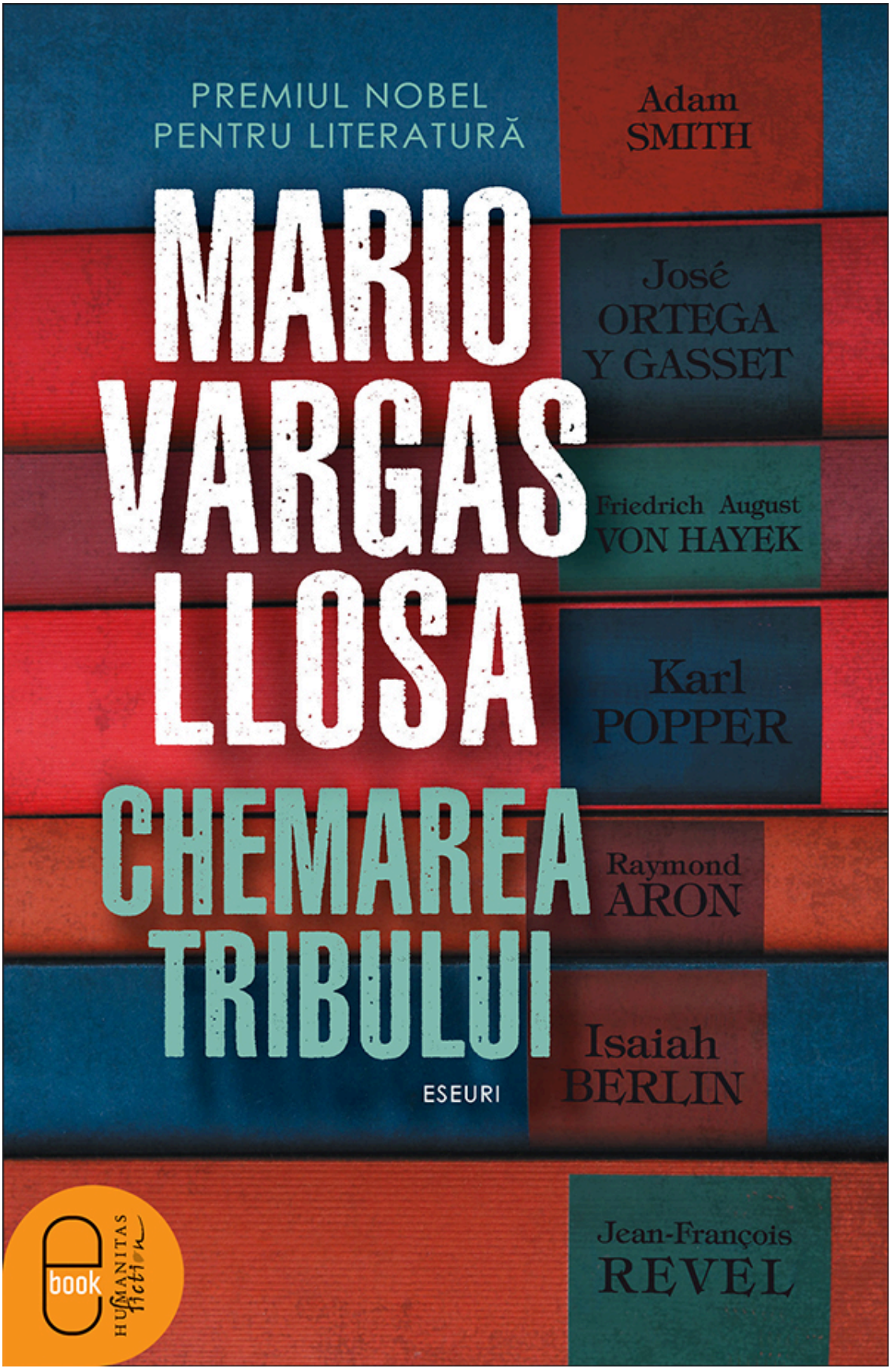
Mulțumiri

Mulțumesc Gloriei Gutiérrez, lui Jorge Manzanilla, Carlos Granés și Álvaro Vargas Llosa, care au citit o primă versiune a acestei cărți, pentru inteligentele și generoasele lor observații și sugestii, care mi-au permis s-o îmbunătățesc. Erorile care persistă îmi aparțin doar mie.

MVLL
Madrid, octombrie 2017

Cuprins

Chemarea tribului
Adam Smith (1723–1790)
José Ortega y Gasset (1883–1955)
Friedrich August von Hayek (1899–1992)
Sir Karl Popper (1902–1994)
Raymond Aron (1905–1983)
Sir Isaiah Berlin (1909–1997)
Jean-François Revel (1924–2006)
Mulțumiri


PREMIUL NOBEL
PENTRU LITERATURĂ
MARIO
VARGAS
LLOSA
CHEMAREA
TRIBULUI
ESEURI
Adam
SMITH
José
ORTEGA
Y GASSET
Friedrich August
VON HAYEK
Karl
POPPER
Raymond
ARON
Isaiah
BERLIN
Jean-François
REVEL
CD book
HUMANITAS